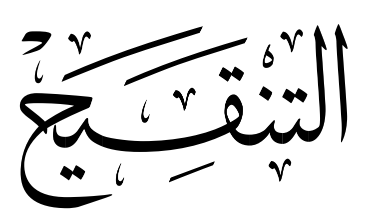

التنقيح



تَعليقَةٌ مُوَسَّعَةٌ عَلىٰ فَرائِدِ الأُصُولِ
لِلشَّيْخِ الأَنصارِيّ قدس سره

الجزء السادس

تأليف

السَّيِّد محمَّد سعيد الطَّباطَبائي الحكيم (مدّظله)



الطبعة الأولى
١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م

خاتمة

شـرائـط العمل با لا ستصحا ب :

ذكـر بعضهـم للعمل بالاسـتصحاب شروطـاً، كبقـاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص.

والتحقيق: رجوع الكل إلى شروط جريان الاستصحاب(١).

وتوضيـح ذلك: أنـك قد عرفت أن الاسـتصحاب عبارة عن إبقاء

---

(١) يعني: شروط العمل به بعد فرض جريانه.

وكأن الفـرق بينهـما أن شروط الجريـان هـي التـي تتوقـف عليهـا أركان الاستصحاب، وشروط العمل هي التي تغير بعد فرض تحقق الأركان.

وما ذكرهﰁ تام بالإضافة إلى بقاء الموضوع.

وأما بالإضافة إلى عدم المعارض والفحص، فهو مبني على أن المعارض وارد عـلى الاسـتصحاب رافع لموضوعه، وعـلى أن الموجب للفحص هـو العلم الإجمالي بانتفـاض الحالـة السـابقة وأن العلم الإجمالي مانع من شـمول دليل الاسـتصحاب للمـورد، والظاهـر عدم تمامية الأمرين، بـل يأتي من المصنفﰁ إنـكار الأول، وإن التزم بالثاني. فلاحظ.

ما شـك في بقائه، وهذا لا يتحقق إلا مع الشـك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق.

والشك على هذا الوجه لا يتحقق إلا بأمور:

الأول

١- شروط بقاء الموضوع

بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، والمراد به معروض المستصحب.

فإذا اريد استـصحاب قيام زيد، أو وجوده، فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصـف وجوده الخارجي(١)، وللوجود بوصـف تقرره ذهناً، لا وجوده الخارجي(٢).

وبهـذا اندفـع ما استشـكله بعض في كليـة اعتبار بقـاء الموضوع في الاسـتصحاب، بانتقاضها باسـتصحاب وجـود الموجودات عند الشـك

---

(١) قد يظهر من المصنفﭭ فيما يأتي أن المراد بالوجود الخارجي هنا هو الحياة المقابلة للموت لا الوجود المقابل للعدم. والظاهر أنه في غير محله، لأن الحياة كالقيام من طوارئ الذات. نعم القيام من طوارئ الذات في ظرف تشخصها بالوجود.

فمـع عدم تشـخصها لا موضوع للقيام، بخلاف الوجـود، فإنه مما يطرأ على الذات في رتبة سابقة على تشخصها فهو يقتضي تشخصها. فلاحظ.

(٢) لامتناع طروء الوجود على الموجود بما هو موجود.

في بقائها، زعماً منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي، وغفلة عن أن المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأولي الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه، وإلا لم(١) يجز أن يحمل عليه المستصحب(٢) في الزمان السابق. فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت اخرى، وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حياته(٣).

الدليل على هذا الشرط

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به:

---

(١) يعني: لو كان الموضوع في القضية المتيقنة خصوص الوجود الخارجي.

(٢) وهو الوجود.

(٣) لكن إطلاق التحقق على مثل ذلك لا يخلو عن تسامح.

فالظاهر أن التعبير عن الشرط المذكور ببقاء الموضوع في غير محله، بل الأولى التعبير عنه بلزوم اتحاد القضية المشكوكة المحرزة بالاستصحاب مع القضية المتيقنة المستصحبة، بنحو يصدق: كان كذا فهو كما كان، لأن مفاد الاستصحاب ليس إلا التعبد ببقاء الأمر المتيقن، فلابد من اتحاد المتيقن مع المشكوك، حتى يكون التعبد به بقاء له، ومن الظاهر أن وحدة القضيتين موقوفة على وحدة موضوعهما كمحمولهما، وإلا كانت قضيتين متباينتين، وليست إحداهما بقاء للأخري.

و منه يظهر أنه لا بد من العلم باتحاد القضيتين في الموضوع، إذ مع الشك في ذلك لا يحرز النقض على الحكم بعدم القضية المشكوكة، فلا يعلم بدخوله في عموم النهي عن نقض اليقين بالشك فالتمسك فيه به من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ولكن يظهر من المصنفﷺ اعتبار العلم ببقاء الموضوع في الخارج وسيأتي الكلام فيه.

فإما أن يبقى في غير محل وموضوع، وهو محال.

وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض(١)، وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر، إما لاستحالة انتقال العرض، وإما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق(٢).

المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع

ومما ذكرنا يعلم: أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء، إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء، والحكم بعدمه نقضاً(٣).

---

(١) هذا موقوف على استحالة انتقال العرض عن موضوعه لموضوع آخر، كما سيأتي.

(٢) هذا موقوف على كون خصوصية كونه في الموضوع السابق دخيلة في ترتب الأثر، أما لو لم تكن دخيلة فيه لا يهم تخلفها في جريان الاستصحاب وترتب الأثر، لان المستصحب هو العرض الشخصي الذي كان موجوداً في الموضوع السابق المفروض بقاؤه بنفسه في الموضوع الآخر بناء على كان إمكان انتقال العرض عن موضوعه.

نعم لا يبعد كون محل كلام المصنف قدس سره ما إذا كانت خصوصية الموضوع دخيلة في ترتب الأثر، فيكون ما ذكره في محله.

(٣) هذا وإن كان مسلماً، وإلا امتنع التمسك بعموم الاستصحاب لأنه

هل يجوز إحراز الـمـوضـوع في الـزمـان اللاحق بالاستصحاب؟

فـإن قلت: إذا كان الموضوع محتمـل البقاء فيجوز إحرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلـت: لا مضايقة من جواز اسـتصحابه في بعض الصور، إلا أنه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك: أن الشـك في بقـاء الحكم الذي يراد اسـتصحابه: إما أن يكون مسـبباً عن سبب غير الشـك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء

تمسـك بالعام في الشـبهة الموضوعية من طرف العام الذي لا اشـكال في امتناعه، إلا أن ذلك لا يتوقف على العلم ببقاء الموضوع، ضرورة أنه مع الشك في بقائه يشك في بقائه متصفاً بالعرض فاستصحاب اتصافه بالعرض إبقاء المتيقن، لا لأمر آخر.

و بعبـارة أخـرى: الشـك في بقـاء القضية كما يكـون من جهة الشـك في بقاء محمولها مع العلم ببقاء موضوعها كذلك يكون مع الشك في بقاء موضوعها.

و ممـا ذكرنـا يظهر أن ما تقدم منّـا في توجيه هذا الشرط بأن المـراد منه اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة لا ينهض بإثبات لزوم العلم بتحقق الموضوع.

نعم قد يقال: إن موضوع الأثر لما كان هو مفاد القضية الحملية فاسـتصحابها متعـذر في المقـام لأن مفـاد القضية الحملية إنشـائية كانـت ـ كهند طالـق ـ أم خبرية ـ كالماء بارد ـ أم تعبدية ـ كما في مقام الاستصحاب ـ هو التعرض للمحمول ـ إنشاءً أو اخبـاراً أو تعبداً ـ مع المفروغية عن تحقق الموضوع في ظرف انتسـاب المحمول له من ذهن أو خارج، فمع عدم المفروغية عنه في ظرفه والشك فيه ـ كما في الفرض ـ لا تصدق القضية الحملية بأي نحو كانت ويمتنع التعبد بها بالاستصحاب.

و لعله لذا كان المرتكز امتناع الاستصحاب فيما لو وجب التصدق إن كان ما في الحوض كراً، ثم شك في كرية ما في الحوض للشك في وجود ماء في الحوض.

و قد أطلنا الكلام في توضيح ذلك في حاشية الكفاية. فراجع وتأمل جيداً.

ـ مثـل أن يشـك في عدالة مجتهده(١) مع الشـك في حياتـه ـ وإما أن يكون مسبباً عنه.

فإن كان الأول، فلا إشـكال في اسـتصحاب الموضوع عند الشـك، لكن اسـتصحاب الحكـم كالعدالة ـ مثـلاً ـ لا يحتاج إلى إبقـاء حياة زيد، لأن موضوع العدالة: زيد على تقدير الحياة، إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياة، فالذي يراد اسـتصحابه هو عدالته على تقدير الحياة(٢). وبالجملة: فهنا مسـتصحبان، لكل منهما موضوع على حـدة: حياة زيد، وعدالته على تقدير الحياة، ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة.

وعلى الثاني(٣)، فالموضوع: إما أن يكون معلوماً معيناً شك في بقائه،

---

(١) يعني: لاحتمال طروء موجبات الفسق.

(٢) يعني: فالمسـتصحب هو العدالة التعليقية بنحو القضية الشرطية التي لا تتوقف على فعلية الشرط.

لكـن هـذا غير ظاهـر الوجـه، فإن موضـوع الأثـر هـو العدالـة الفعلية، لا التقديرية، وليست العدالة التقديرية أمراً مجعولاً حتى يمكن استصحابها كالأحكام الشرعية بناءً على جريان الاستصحاب فيها مع التعليق.

نعـم الظاهر أن الحياة ليسـت موضوعاً للعدالة بل موضوعها الإنسـان وهو المعروض لها وليسـت الحياة إلا شرطاً تكوينياً لعروض العدالة بمعنى الملكة الفعلية ـ عليه ـ فهي خارجة عما نحن فيه، ولا يحتاج إلى إحرازها في المقام.

إلا أن تكون بنفسـها دخيلة نظير الالتفات في الأثر فتسـتصحب بنفسها، كما هو الحال بناءً على اشتراط الحياة في المفتي. فلاحظ.

(٣) وهو ما إذا كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع.

كما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير، وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية والإطلاق، ثم شك في بقاء تغير الماء الأول وكرية الماء الثاني أو إطلاقه.

وإما أن يكون غير معين، بل مردداً بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آناً ما، أو الماء المتلبس فعلاً بالتغير. وكما إذا شككنا في أن النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنه كلب، أو المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أو غيره.

أما الأول، فلا إشكال في استصحاب الموضوع، وقد عرفت ـ في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجية ـ أن استصحاب الموضوع، حقيقته ترتيب الأحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً(١)،

---

(١) لكن هذا مختص بما إذا كان المستصحب من أحكام الموضوع الشرعية كالأمثلة التي ذكرهاﭭ، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، كما لو شك في كرية ما في الحوض أو برودته للشك في بقاء شيء من الماء في الحوض، فإن استصحاب الموضوع وهو وجود الماء في الحوض لا يقتضي البناء على كريته أو برودته إلا بناء على الأصل المثبت، لأن موضوعية الماء للكرية أو البرودة ليست شرعية، بل تكوينية خارجية، كما لا يخفى.

فما ذكرهﭭ لا يمنع من استصحاب العرض المشكوك بعد استصحاب الموضوع في مثل ذلك، فيقال مثلاً: كان في الحوض ماء فهو كما كان، ثم يقال: كان ماء الحوض كراً أو بارداً فهو كما كان.

فالعمدة في الإشكال في مثل ذلك: أنه لا مجال لاستصحاب الموضوع، لان

فحقيقة استصحاب التغير والكرية والإطلاق في الماء(١)، ترتيب أحكامها

وجود الموضوع وإن كان له دخل في الأثر الشرعي، إلا أن دخله فيه ليس شرعياً مستنداً إلى أخذه في كبرى شرعية، لفرض أن القضية الشرعية لم تتعرض إلا لمفاد القضية الحملية المتعرضة للمحمول ـ كالبرودة والكرية ـ بعد الفراغ عن الموضوع، وإنما هو عقلي ناش من امتناع صدق القضية الحملية دون إحراز موضوعها، وهو لا يكفي في جريان الأصل.

وقد أطلنا الكلام في ذلك في حاشية الكفاية بما لا مجال له هنا.

هذا مع أن ما ذكره{قدس سره} خارج عما نحن فيه، إذ محل الكلام هنا هو الموضوع بمعنى معروض المستصحب كالماء المعروض للكرية أو البرودة، وما ذكره إنما هو في الموضوع الشرعي الذي هو عبارة عما له الدخل شرعاً في ترتب الأثر وإن كان خارجاً عن المعروض، وإلا فمن الظاهر أن معروض النجاسة هو الماء بنفسه، وليس التغير مقوماً له، وإنما هو من الحالات الدخيلة شرعاً في اتصاف الماء بالنجاسة، فهو خارج عما نحن فيه.

هذا واختلاط الموضوع بمعنى المعروض الذي هو محل الكلام بالموضوع الشرعي هو الذي أوجب اضطراب كلام المصنف{قدس سره} جداً، بل اضطراب كلام غيره ممن تأخر عنه. فلاحظ.

(١) لا اشكال في استصحاب التغير، لأنه عارض على الماء زائد عليه أخذ موضوعاً للأثر الشرعي. وأما الكرية فاستصحابها مبني على كفاية التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب وقد أشرنا غير مرة إلى أنه في غير محله، كما سيأتي الكلام فيه أيضاً.

وأما الإطلاق فيشكل استصحابه لعدم كونه مأخوذاً شرطاً في الماء بمفاد كان الناقصة شرعاً، بل لا دليل على اعتباره إلا ما دل على أن المطهر هو الماء بعد عدم شموله لغير المطلق منه لغة وعرفاً، وحينئذٍ فمرجع استصحابه إلى استصحاب مائية

المحمولة عليها، كالنجاسة في الأول، والمطهرية في الأخيرين.

فمجـرد اسـتصحاب الموضوع يوجـب إجراء الأحـكام، فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذٍ، لارتفاع الشك(١)، بل لو أريد استصحابها لم يجـر، لأن صحة اسـتصحاب النجاسـة ـ مثـلاً ـ ليس من أحـكام التغير الواقعي ليثبت باستصحابه، لأن أثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية، لا استصحابها، إذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة(٢).

مـع أن قضيـة مـا ذكرنا مـن الدليل على اشـتراط بقـاء الموضوع في الاسـتصحاب، حكم العقل باشـتراط بقائه فيـه(٣)، فالمتغير الواقعي إنما

الماء، ولا مجال لاسـتصحابها بمفاد كان الناقصة لانها ليسـت من عوارض الماء، كما لا مجال لاستصحاب وجود الماء بمفاد كان التامة لانه لا يحرز كون المغسول به ماءً. فتأمل جيداً.

(١) على ما يأتي في الأصل السببي والمسببي.

(٢) هـذا إنما يتـم في الموضوع الشرعي، لا الموضـوع بمعنى المعروض الذي هـو محل الكلام، أمـا المعروض فتحققـه شرط في صحة الاسـتصحاب لا في ثبوت المسـتصحب. نعـم شرطيته في صحة الاسـتصحاب ليسـت شرعية، بـل عقلية، كما ذكرنا وسيأتي منه.

(٣) إمـا لاسـتحالة انتقـال العرض عن موضوعـه، وغيره مما تقـدم منه، أو لامتنـاع التعبـد بالقضية الحملية إلا بعد الفراغ عن تحقـق موضوعها في ظرف ثبوته للمحمول له كما ذكرنا.

لكـن هـذا إنما يتـم في الموضـوع بمعنى المعـروض، لا في الموضـوع الشرعي كالتغـير، فإنـه لا يعتـبر إحـرازه في الاسـتصحاب لا شرعـاً ولا عقـلاً، بـل يكـون المستصحب من آثاره، فإحرازه إحراز له مغنٍ عن استصحابه، كما تقدم منه في الوجه

يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل، فهذا الحكم ـ أعني ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع ـ ليس أمراً جعلياً حتى يترتب على وجوده(١) الاستصحابي، فتأمل.

وعلى الثاني(٢)، فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم.

أما الأول، فلأن أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفاً بالموضوعية(٣)، إلا بناء على القول بالأصل المثبت، كما تقدم في

السابق. ومنه يظهر اضطراب كلام المصنفﭬ بسبب اختلاط المراد من الموضوع فى كلامه.

(١) الضمير يعود إلى (الموضوع).

(٢) وهو ما إذا كان الموضوع أمراً مجملاً مردداً بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع.

لكن الظاهر أن هذا إنما يتصور في الموضوع الشرعي، لانه أمر واقعي تابع للشارع قابل للاختفاء والإجمال دون الموضوع بمعنى المعروض للقضية المتيقنة، إذ بعد فرض كون القضية متيقنة يكون موضوعها متيقناً تبعاً لها ولا يتصور فيه الشك.

(٣) ليس المدعي هنا التمسك باستصحاب التغيير أو المتغير ـ مثلاً ـ بمفاد كان التامة حتى يرد ما ذكره، بل استصحاب التغير بمفاد كان الناقصة، فيقال: كان هذا الماء متغيراً فهو كما كان، فلا مجال للإيراد عليه بما ذكرهﭬ .

بل العمدة في الإشكال فيه أنه من استصحاب المفهوم المردد، فمثل التغير المأخوذ موضوعاً للنجاسة شرعاً مردد بين التغير الفعلي الحالي وما يعم التغير السابق، والأول معلوم الارتفاع والثاني معلوم البقاء، والعنوان المردد بينهما ليس موضوعاً للأثر الشرعي على إبهامه وإجماله، بل ليس الموضوع إلا أحدهما بمفهومه

أصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقاؤه على الكرية، وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول(١).

وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم، لأن صفة الموضوعية للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه(٢).

وأما استصحاب الحكم، فلأنه كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاؤه، وبقاؤه قائماً بهذا الموجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً، حتى يكون إثباته

الخاص، وكلاهما غير قابل للاستصحاب، لعدم تمامية أركانه فيه.

(١) لم يتضح عاجلاً المراد بهذه العبارة، وفي بعض الحواشي: «يعني عدم جريان استصحاب الحكم».

وهو غير ظاهر أولاً: من جهة أنه يأتي منه التعرض لاستصحاب الحكم.

وثانياً: من جهة أن القسم الأول المقابل لهذين القسمين قد حكم فيه بجريان استصحاب الحكم بنحو التعليق على وجود الموضوع، لا بعدم جريان استصحاب الحكم والقسم الأول من هذين القسمين قد حكم فيه بعدم جريان استصحاب الحكم من جهة حكومة استصحاب الموضوع عليه، وكلا الأمرين لا مجال له هنا، فلاحظ.

(٢) هذا لا يصلح للمنع من جريان استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعاً، كما لعله ظاهر.

فالعمدة أن موضوعية الموضوع ليست مجعولة شرعاً، بل ليست هي إلا منتزعة من جعل الحكم له كشرطية الشرط وسببية السبب، فلا مجال لاستصحابها. كما أنها ليست موضوعاً لأثر شرعي، بل ليس موضوع الأثر الشرعي إلا الموضوع بعنوانه الأولي، كالتغير والكرية ونحوهما.

إبقاءً ونفيه نقضاً(١).

الشك في الحكم من جهة الشك في القيود المأخوذة في الموضوع

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك(٢) في أن موضوعه ومحله هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته، حتى يكون الحكم مرتفعاً، أو هو الأمر الباقي، والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه، فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع، كما يقال: إن حكم النجاسة في الماء المتغير، موضوعه نفس الماء(٣)، والتغير علة محدثة للحكم، فيشك في عليته للبقاء.

---

(١) هذا يتم فيما لو لم يكن الباقي عين ما قام به أولاً، بل كانا مختلفين قطعاً أو احتمالاً، بحيث لا يصدق هذا ذاك، كما في موارد الاستحالة كاستحالة الكلب ملحاً، واتحادهما دقة لو تم لا يجدي مع غفلة العرف عن ذلك، كما لعله يأتي.

أما بخلاف ما لو كان عينه، والاختلاف بينهما إنما هو في الخصوصيات الزائدة التي يحتمل أخذها في الموضوع شرعاً مع العلم بعدم كونها مقومة للموضوع بمعنى المعروض، كالتغير، لما هو المعلوم من أن معروض النجاسة هو ذات الماء، وليس التغير إلا شرطا شرعياً فيه لا يوجب انسلاخه وتعدد الماء، فإنه لا مانع من الاستصحاب حينئذٍ، لصدق النقض بدونه بلا إشكال.

وكأن ما ذكره المصنفﷺ مبني على الخلط بين الموضوع الشرعي والموضوع بمعني المعروض، كما أشرنا إليه آنفاً ويظهر من كثير من فقرات كلامه. فلاحظ.

(٢) الشك بالنحو المذكور إنما يكون غالباً بالإضافة إلى الموضوع الشرعي، الذي هوعبارة عن تمام ما يعتبر في ترتب الحكم، لا الموضوع بمعنى المعروض الذي هو محل الكلام وإلا فهو كثيراً ما يتيقن ببقائه مع احتمال ارتفاع الحكم، بل مع اليقين بارتفاعه، كما لعله سيتضح، وأشرنا إليه قريباً.

(٣) لا إشكال في أن الموضوع بمعنى المعروض هو الماء، والتغير من الصفات

ما يميز به القيود المـأخوذة في الموضوع أحد أمور:

فلابد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، وهو أحد أمور:

١- العقل

الأول: العقل، فيقال: إن مقتضاه كون جميع القيود قيوداً للموضوع مأخوذة فيه، فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد يجمعها، وذلك لأن كل قضية وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد(١)، فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم كونه قيداً للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما، فلا يجوز الاستصحاب، لأنه(٢) إثبات عين الحكم السابق لعين

غير المقومة له لعدم قابلية الماء الجزئي للتقييد، فهو لو كان معتبراً في النجاسة كان علة شرعية فهو خارج عن محل الكلام.

(١) لكن هذا إنما يمنع من استصحاب مفاد القضية الكلية، لا من استصحاب الحكم في المورد الشخصي لو كان موضوعه أمراً جزئياً خارجياً كالنجاسة الطارئة على الماء، لما هو المعلوم من أن الأمر الجزئي لا يقبل التقييد، فلابد من رجوع جميع القيود في القضية الكلية إلى العلل في ثبوت الحكم للأمر الجزئي الخارجي الذي لا يتبدل قطعاً بتبدلها.

نعم لو أريد استصحاب الحكم الوارد على الموضوع الكلي كما في الأحكام التكليفية التي معروضها فعل المكلف فقد يتوجه ما ذكرهﷺ، لأن الأمر الكلي قابل للتقييد.

على أنه لا يتم كلية، لما تحقق في محله من الفرق بين شروط التكليف وشروط المكلف به، فاللازم امتناع جريان الاستصحاب مع الشك في بقاء شرط المكلف به الذي هو معروض الحكم التكليفي كما تقدم في حجة القول السابع.

(٢) الضمير يعود إلى: (الاستصحاب).

الموضوع السابق، ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما. نعم، لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم(١) ـ كالخيار(٢) ـ لم يقدح في جريان الاستصحاب، لأن الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الأول(٣).

فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلا في الشك من جهة الرافع(٤) ذاتاً أو وصفاً(٥)، وفيما كان من جهة مدخلية الزمان. نعم، يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها(٦).

ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع، على ما عرفت مفصلاً.

٢ـ لسان الدليل

الثاني: أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة، ويفرق بين

---

(١) لكن الزمان كسائر القيود المحتمل دخلها في الحكم، فيجري عليه ما يجري عليها.

(٢) يعني: لو شك في كونه فورياً.

(٣) لكن مع انحفاظ الموضوع، فإذا فرض احتمال دخل الزمان فيه امتنع الاستصحاب.

(٤) لكن جعل الرافع مستلزم لقصور موضوع الحكم في القضية الشرعية الكلية عن شمول صورة وجوده ولو بنحو نتيجة التقييد. فهو مستلزم القصور الموضوع بالمعنى المذكور.

(٥) يعني: الشك في وجود الرافع، أو في رافعية الموجود اعتراف إحراز الموضوع.

(٦) كالعدالة التي موضوعها ذات الإنسان الذي لا تكون صفاته مقومة له.

قولـه: «الماء المتغـير نجس»، وبين قولـه: «الماء ينجـس إذا تغير»، فيجعل الموضـوع في الأول الماء المتلبـس بالتغير، فيزول الحكـم بزواله، وفي الثاني نفـس المـاء فيسـتصحب النجاسـة لو شـك في مدخليـة التغـير في بقائها، وهكذا. وعلى هذا فلا يجري الاسـتصحاب فيما كان الشـك من غير جهة الرافـع(١) إذا كان الدليـل غـير لفظـي لا يتميـز فيه الموضـوع، لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه.

٣- العـــــرف

الثالـث: أن يرجـع في ذلك إلى العرف، فكل مـورد يصدق عرفا أن هذا كان كذا سـابقاً جرى فيه الاسـتصحاب وإن كان المشـار إليه لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل علم عدمه.

مثـلاً: قـد ثبت بالأدلة أن الإنسـان طاهر والكلب نجـس، فإذا ماتا واطلـع أهـل العرف عـلى حكم الشـارع عليهما بعـد المـوت، فيحكمون بارتفـاع طهـارة الأول وبقاء نجاسـة الثاني(٢)، مع عـدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسـب التدقيق، لأن الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، فلا معنى لصدق ارتفاع الأول وبقاء الثاني، وقد(٣) ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداً(٤).

ونحـوه حكم العرف باسـتصحاب بقـاء الزوجية بعـد موت أحد

---

(١) أما الشك من جهة الرافع فهو ملازم لإحراز الموضوع بالمعنى المذكور.

(٢) مع أن البقاء والارتفاع في الأعراض موقوفان على بقاء موضوعاتها.

(٣) الواو حالية.

(٤) لكن موضوع النجاسة والطهارة هو الجسم الذي لا يرتفع بالموت.

الزوجين(١)، وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كراً سابقاً، ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذر بعضها(٢)، واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشك في تبدله بالبياض أو بسواد خفيف(٣)، إلى غير ذلك.

---

(١) لم يتضح حكمهم بذلك، بل لعل الحياة عندهم من مقومات الموضوع، لعدم قيام الزوجية بالجسم نفسه. وليست كالنجاسة والطهارة. فتأمل.

(٢) لكن تقدم في التنبيه الحادي عشر الإشكال في ذلك.

(٣) تقدم في استصحاب الكلي أن هذا لا يبتني على التسامح العرفي.

ثم إنه يظهر من المصنفﷺ البناء على هذا الوجه، وجعله هو المعيار جريان الاستصحاب وإن لم يتعرض للدليل عليه.

وكأن وجهه لزوم تنزيل الخطابات الشرعية ـ ومنها خطاب. لا تنقض اليقين بالشك ـ على ما عند العرف.

وفيه: أن الرجوع إلى العرف إنما هو شرح مفهوم الخطاب، لا في تطبيقه بعد معرفة مفهومه على المصاديق الخارجية بنحو يكتفي بالتسامح العرفي في التطبيق.

ولذا لا إشكال عندهم في عدم الاكتفاء في المقادير ـ كالصاع والرطل والفرسخ ـ بما يتسامح العرف في تطبيق العناوين عليه مما زاد أو نقص قليلاً، بل لابد بعد الرجوع إلى العرف في تحديد مفاهيمها من كون تطبيقها حقيقياً فلا يجتزأ إلا بالأفراد الحقيقية.

نعم إذا كان التسامح مما يغفل عنه العرف بحيث يرى صدق العنوان معه حقيقة لا مجازاً ولا محتاجاً إلى عناية التنزيل لم يبعد الاكتفاء به فمقتضي الإطلاق المقامي للخطاب، إذ لو لم يكن مجزياً كان اللازم على المتكلم الحكيم التنبيه عليه، لعدم صلوح الخطاب له بعد فرض غفلة العرف عنه، وإلا كان مخلاً بغرضه.

....

ولعله عليه يبتني الاجتزاء في تطبيق الصاع من الحنطة مثلاً على المخلوط منها بالتراب بالقدر المتعارف وعدم اعتبار الخلوص الدقي مع وضوح أن التراب مباين للحنطة حقيقة.

إذا عرفت هذا يتضح الحال في المقام، فانه لا إجمال في مفهوم النقض، لما هو المعلوم من أن المراد به رفع اليد عن الأمر الثابت سابقاً، ولازم ذلك اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ومحمولاً.

لكن الموضوع الذي يعتبر الإتحاد فيه ليس هو الموضوع الشرعي الذي يراد به جميع ما يعتبر في الحكم من شرط أو ظرف أو غيرهما، بل معروض الأمر المستصحب، كالماء المعروض للنجاسة والصلاة المعروضة للوجوب، فإن هذا هو المعيار في اتحاد القضيتين، لما هو المعلوم من وحدة العرض مع وحدة معروضه، بنحو يصدق على عدمه معه النقض وعلى وجوده البقاء وإن اختلفت علله أو شروطه، فإذا كان الماء واحداً كانت حرارته واحدة، وإن كان حدوثها مسبباً عن الشمس وبقاؤها مستنداً للنار، بحيث يصدق البقاء بوجودها والارتفاع بعدمها، ولا أثر لوحدة العلة في ذلك.

وعليه فاللازم تنقيح الموضوع بالمعنى المذكور في القضية المتيقنة ثم التزام بقائه حقيقة، ولا وجه للاكتفاء بالتسامح العرفي فيه.

ومن ثم منعنا من استصحاب الكرية، ووجوب المركب مع تعذر بعض أجزائه، لا بتنائهما على تنزيل الناقص منزلة التام، كما تقدم في التنبيه الحادي عشر وغيره.

وأما استصحاب نجاسة الماء بعد زوال تغيره فهو ليس مبنياً على التسامح العرفي، لما هو المعلوم من أن المستصحب هو النجاسة الشخصية الثابتة للماء الخارجي الشخصي الباقي حقيقة لا تسامحاً، وليس التغير إلا صفة له، لا قيداً مقوماً، لعدم

....

قبول الأمر الجزئي للتقييد.

من دون فرق بين كون القضية الشرعية بلسان: ينجس الماء إذا تغير، وكونها بلسان: الماء المتغير نجس، بل لا بد من تنزيل التقييد على بيان دخل التغير في الحكم شرعاً، لا دخله في موضوعه قيداً.

وإنما يتجه التفصيل المذكور لو كان موضوع المستصحب هو الأمر الكلي، كما في التكليفية، فيلزم الرجوع للأدلة الشرعية في تنقيح الموضوع، بمعنى المعروض لقابلية الأمر الكلي للتقييد.

ولا يكتفى بتسامح العرف في ذلك للتغافل عن التقييد المحتمل، كما تقدم فى ذيل الكلام في حجة القول السابع.

نعم لو كان البقاء أو الارتفاع عقليين دقيين، بنحو يغفل العرف عنهما فلا عبرة بهما، كما في باب الاستحالة والاستهلاك، كاستحالة الخشب دخاناً أو رماداً، والماء بخاراً، والكلب ملحاً، واستهلاك البول في الماء الكثير، فإن العرف يرى المتجدد فى الاستحالة متولداً من السابق لابقاء له، ويرى المستهلك منعدماً، وإن كان الموجود السابق باقياً حقيقة ودقة.

ومثله ما قد يدعى من أن الأجسام الحية تتبدل في مدة من الزمان، بحيث يكون اللاحق مبانياً للسابق لابقاء له. فانه لو تم لا يمنع من جريان الاستصحاب، لغفلة العرف عن ذلك وصدق البقاء بنظرهم بلا عناية ولا كلفة.

هذا حاصل ما ينبغي ذكره في المقام. وبعد الاحاطة به يتضح حال الفروع الكثيرة المتفرقة التي أشار إليها المصنفﷺ وغيرها. كما يتضح اضطراب كلام المصنفﷺ بسبب خلطه بين الموضوع الشرعي ـ الذي هو عبارة عما يعتبر في الحكم شرعاً ـ والموضوع بمعنى المعروض. وخلطه في الرجوع للعرف بين ما يبتني على النظر العرفي الحقيقي والتسامحي إلى غير ذلك مما يتضح بالتأمل. والله سبحانه العالم

كلام الفاضلين تأييداً لكون الميزان نظر العرف

وبهذا الوجه(١) يصح للفاضلين قدس سرهما ـ في المعتبر والمنتهى ـ الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة: بأن النجاسة قائمة بالأعيان النجسة، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغير أوصاف محلها، وتلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية، لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها، انتهى كلام المعتبر.

واحتج فخر الدين للنجاسة: بأصالة بقائها، وبأن الاسم أمارة ومعرف، فلا يزول الحكم بزواله، انتهى.

وهذه الكلمات وإن كانت محل الإيراد، لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظهور عدمه، لأن ظاهر الأدلة تبعية الأحكام للأسماء(٢)، كما اعترف به في

العاصم وله الحمد.

(١) ما ذكره الفاضلان ظاهر في الاستدلال على بقاء النجاسة واقعاً لا ظاهراً بالاستصحاب نعم كلام فخر المحققين صريح في إرادة الاستصحاب.

لكن جريان الاستصحاب فيه مبني على النظر الدقي لا العرفي، كما ذكرنا.

(٢) إن أريد به أن الأحكام تابعة للاسماء وجوداً وعدماً، فكما يكون وجود الاسم مستتبعاً للحكم كذلك ارتفاع الاسم يستتبع ارتفاع الحكم، فلا ظهور للأدلة في ذلك.

ولذا كان المشهور عدم ثبوت مفهوم الوصف، مع أن المراد من الاسماء ما يعم الوصف. وإن كان المراد أن دلالة الدليل على ثبوت الحكم موقوفة على ثبوت الاسم فلو ارتفع الاسم كان دليله قاصراً عن إثبات الحكم وإن أمكن ثبوته واقعاً، بحيث لو دل عليه دليل آخر لم يناف الدليل الأول، فهو في محله.

المنتهى في استحالة الأعيان النجسة، إلا أنه شاهدة على إمكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده، كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت، حيث إن أهل العرف(١) لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان، إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنواني والفاقد.

الفرق بين نجس العين والمتنجس عند الاستحالة

ثم إن بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس، فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع، دون الثاني، لأن موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل ـ أعني الخشب مثلاً ـ وإنما هو الجسم(٢) ولم يزل بالاستحالة.

الإشكال في هذا الفرق

وهو حسن في بادئ النظر، إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه، إذ لم يعلم أن النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم، وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الإجماعات: أن كل جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لبيان عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة

إلا أنه لا ينافي إمكان إثبات الحكم بعد ارتفاع الاسم بالاستصحاب فيما إذا لم يكن الاسم مقوماً للمعروض، بل كان من حالاته عرفاً. فلاحظ.

(١) عرفت أنه ناش من كون معروض النجاسة هو الجسم الباقي بعد الموت.

(٢) فإن أدلة النجاسة بالملاقاة، لم تشتمل على العناوين الخاصة كالثوب والخشب، وإنما المستفاد منها أن كل جسم لاقي نجساً فهو نجس، فموضوع الحكم فيها هو الملاقي بعنوان كونه جسماً.

للنجاسة، لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية(١).

وبتقرير آخر: الحكم ثابت لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة.

فقولهم: «كل جسم لاقى نجساً فهو نجس» لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما إذا قال القائل: «إن كل جسم له خاصية وتأثير» مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع(٢).

وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع في تقوم النجاسة بالجسم، فنقول: لا إشكال في أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة ـ مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك ـ فاستنباط القضية

---

(١) هذا خلاف ظاهر كلماتهم، بل لعله خلاف ظاهر الأدلة، لظهورها في خصوصية الجسم كسائر الموضوعات المأخوذة في أدلة الأحكام، فالعمدة في الجواب هو أن أدلة النجاسة بالملاقاة لا تتضمن إلا سببية الملاقاة لحدوث النجاسة ولا نظر لها لبقائها فلابد في بقائها من الرجوع إلى دليل آخر، وليس هو في المقام إلا الاستصحاب وقد عرفت عدم جريانه في موارد الاستحالة، لغفلة العرف عن كون الموجود اللاحق بقاء للسابق، بل هو بنظرهم كالمتولد منه، فهو مباين له عرفاً. فراجع.

(٢) لا يخفى أن الحكم في القضية المذكورة إنما هو بثبوت الخاصية والأثر للجسم، لا بثبوت خاصية وأثر خاصين، ومن الظاهر أن ثبوت الخاصية والأثر من أحكام عنوان الجسم، لا من أحكام افراده الخاصة، وليس أثر الفرد الخاص إلا الأثر الخاص. فلاحظ.

الكليـة المذكـورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسـة(١)، لا ما يتقوم به، وإلا فاللازم إناطة النجاسـة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله(٢).

ودعـوى: أن ثبـوت الحكـم لـكل عنـوان خـاص من حيـث كونه جسـماً، ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسـم في القضية العامة من حيـث عموم ما يحدث فيه النجاسـة بالملاقاة، لا من حيث تقوم النجاسـة بالجسـم(٣). نعم، الفرق بـين المتنجس والنجس: أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل، وفي المتنجس محتمل البقاء(٤).

عدم الفرق بناءً على كون المحكّم نـظـر الـعـرف

لكـن هـذا المقدار لا يوجب الفـرق بعد ما تبـين(٥) أن العرف هو

---

(١) إن رجع هذا إلى ما ذكرناه فهو في محله وإلا فلم يتضح وجهه.

(٢) كالثوب والبدن والماء وغيرها.

(٣) الظاهر أن المسـتفاد مـن مجموع أدلة التنجيس عـدم دخل خصوصيات الجسـم في الحكـم به. نعم الحكم المذكـور لا يتضمن إلا حدوث النجاسـة لا بقائها ويحتاج في بقائها للاستصحاب، كما ذكرنا.

(٤) إن أريـد بالموضـوع الموضـوع الشرعي الـذي يكون ثبـوت الحكم معه مقتـضي الدليل، فهو كما يرتفع في النجس يرتفـع في المتنجس، لما عرفت من أن مفاد الدليل في المتنجس حدوث النجاسـة ولا نظر له إلى بقائها، فموضوعه مختص بحال الحدوث. وإن أريد بالموضوع المعروض للحكم خارجاً فهو في باب الاستحالة باق دقة، ومرتفة عرفاً، من دون فرق بين النجس والمتنجس.

(٥) لا دخل لذلك في عدم الفرق، وإنما يبتني عدم الفرق على ما تقدم منه من أن الاستصحاب موقوف على العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي الشك فيه، وما تقدم منا من أنه يعتبر العلم باتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة.

المحكم في موضوع الاستصحاب(١). أرأيت أنه لو حكم على الحنطة أو العنب بالحلية أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة، هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزبيب(٢)؟! كما لا يتأملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجس بولاً لمأكول اللحم، خصوصاً إذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة(٣).

كما أن العلماء أيضاً لم يفرقوا(٤) في الاستحالة بين النجس والمتنجس، كما لا يخفى على المتتبع، بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولوية الجلية(٥)، حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق

---

(١) تقدم الكلام في ذلك منا، ولم يتقدم منه ﭭ ما يثبت ذلك.

(٢) الظاهر أن هذا لا يبتني على الاستصحاب، بل على استفادة الحكم من إطلاق أدلة الأحكام المذكورة، لأن المستفاد منها عرفاً ولو بمناسبة خاصة كون موضوع الحكم شرعاً هو نفس الماهية وذكر العناوين الخاصة للإشارة إليها، لا لخصوصيتها فيه، فيكون الإطلاق شاملاً لصورة ارتفاع العناوين المذكورة. وإن كان هذا لا يخلو عن غموض في بعض الموارد، فيحتاج فيها للرجوع للأصول. وتمام الكلام في الفقه.

(٣) زوال النجاسة بالاستحالة مبني على عدم جريان الاستصحاب، فلا يكون موجباً لوضوح عدم جريانه.

(٤) لكن هذا ما لم يبلغ مرتبة الإجماع التعبدي لا يكون حجة على من فرق.

(٥) هذا لو تم موقوف على كون مطهرية الاستحالة واقعية كمطهرية الغسل بالماء، فيكون أجنبياً عما نحن فيه.

أما لو كانت ظاهرية ناشئة من عدم جريان الاستصحاب لعدم الموضوع الموجب للرجوع لأصالة الطهارة فلو فرض بقاء الموضوع في المتنجس المقتضي

الظن(١).

ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة ـ تبعاً للفاضل الهندي ـ : من أن الحكم في المتنجسات ليس دائراً مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة، بل لأنه جسم لاقى نجساً، وهذا المعنى لم يزل.

مراتب التغير والأحكام مختلفة

فالتحقيق: أن مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضاً مختلفة، ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب(٢)، وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضاً، من غير فرق ـ في حكم النجاسة ـ بين النجس والمتنجس.

فمن الأول: ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحلية أو الطهارة أو النجاسة، فإن الظاهر جريان عموم أدلة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنهم يفهمون من الرطب والعنب الأعم مما جف منهما فصار تمراً أو زبيباً(٣)، مع أن الظاهر تغاير الاسمين، ولهذا لو حلف على ترك أحدهما

لجريان الاستصحاب لم تمنع الأولوية منه، لأن الأولوية واقعية، فالتمسك بها مبني على الأصل المثبت لعدم الدليل على الطهارة في النجس إلا أصالة الطهارة فالتعدي منه إلى المتنجس بالأولوية مبني على حجية الأصل في لازم مجراه. ولو أمكن ذلك لكان مقتضي الاستصحاب في المتنجس عدم مطهرية الاستحالة في النجس. فلاحظ.

(١) يعني: فيكشف ذلك عن كون الأولوية قطعية.

(٢) بل بمقتضي إطلاق الحكم، كما أشرنا إليه قريباً.

(٣) عرفت أن هذا مبني على كون المستفاد من الأدلة أن ذكر العنوان لمحض

لم يحنث بأكل الآخر(١). والظاهر أنهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكول وبالعكس(٢)، وكذا صيرورة الخمر خلًا(٣)، وصيرورة الكلب أو الإنسان جماداً بالموت(٤)، إلا أن الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إما للنص، كما في الخمر المستحيل خلاً، وإما لعموم ما دل على حكم المنتقل إليه(٥)، فإن الظاهر أن استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولاً لمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم

الإشارة للماهية المتحققة بعد انسلاخ العنوان، لا لخصوصية في الحكم.

(١) الظاهر أن هذا غير مطرد، بل هو موقوف على كون ذكر العنوان لخصوصيته لا لمحض الإشارة إلى الماهية. وهو يختلف باختلاف القرائن. نعم مع فرض عدمها فالأصل يقتضي خصوصية العنوان.

(٢) الظاهر امتناع الاستصحاب في المقام، لتبدل الموضوع عرفاً، لان البول بنظر العرف من سنخ المتولد من الماء الذي يشربه الحيوان، بنحو لا يصدق أن هذا كان كذا إلا بالنظر الدقي الذي عرفت عدم العبرة به في المقام.

(٣) هذا في محله لعدم كون الانقلاب هنا موجباً لانعدام الموضوع السابق عرفاً بحيث يكون الموضوع اللاحق متولداً من السابق، بل هو بنظرهم بقاء له، فهو من باب تبدل الحالات.

(٤) هذا في محله أيضاً لما تقدم.

(٥) كعموم طهارة بول مأكول اللحم الشامل لما إذا شرب بول غير الماكول، وعموم نجاسة بول غير الماكول الشامل لما إذا شرب بول الماكول.

جريان الاستصحاب(١)، بل هو من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير مأكول(٢).

ومن الثالث: استحالة العذرة دوداً أو الدهن المتنجس دخاناً، والمني حيواناً. ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة، فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل.

معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»

ومما ذكرنا يظهر أن معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»، أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي(٣) هي المعيار في وجودها وعدمها(٤)، فإذا قال الشارع: العنب حلال، فإن ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم، دار الحكم مداره، فينتفي عند صيرورته زبيباً، أما إذا علم من العرف أو غيره(٥) أن الموضوع هو الكلي الموجود في العنب المشترك بينه

---

(١) يعني: لتبدل الموضوع.

(٢) فانه لولا الدليل فيه لكان مقتضى الأصل الطهارة لا النجاسة. أقول: لا إشكال في كون تبدل الحكم في أمثال ذلك للدليل، إلا أن الظاهر أنه لولا الدليل لكان المرجع هو أصالة الطهارة في الموردين، لا الاستصحاب لتبدل الموضوع، كما ذكرنا.

(٣) صفة لقوله: «موضوعاتها».

(٤) يعني: وجود الأحكام وعدمها.

لكن عرفت أن ارتفاع الموضوع المستفاد من الدليل لا يقتضي ارتفاع الحكم، بحيث يوجب الحكم بارتفاعه، بل يقتضي قصور الدليل عن إثبات الحكم معه، فهو غير متعرض له، بل يرجع فيه للأصل، كالاستصحاب لو كان الموضوع بمعنى المعروض باقياً.

(٥) يعني: من القرائن الخاصة والمناسبات الموجبة لظهور الكلام في عموم

وبين الزبيب، أو بينهما وبين العصير، دار الحكم مداره أيضاً.

نعم، يبقى دعوى: أن ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان، وتقوم الحكم به، المستلزم لانتفائه بانتفائه(١).

لكنك عرفت: أن العناوين مختلفة، والأحكام أيضاً مختلفة، وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهل العلم(٢)، واختيار الفاضلين له.

ودعوى: احتياج استفادة غير ما ذكر(٣) من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجية، وإلا(٤) فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنواني(٥)، لا تضرنا فيما نحن بصدده(٦)، لأن المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على

الموضوع ولو فرض الاجمال لزم الاقتصار على المتيقن، ويرجع في غيره للأصل، وقد عرفت أنه لا بأس بالرجوع للاستصحاب مع بقاء الموضوع بمعنى المعروض.

(١) عرفت أنه لا ينتفي بانتفائه، بل يكون الدليل ساكتاً عن حكم صورة انتفائه، فيرجع فيه إلى الأصول.

(٢) هذا لم يتقدم، وإنما تقدم كلام الفاضلين وفخر المحققين لا غير.

(٣) وهو الاقتصار على خصوص العنوان المأخوذ في الأدلة.

(٤) يعني: مع عدم القرنية الخارجية.

(٥) ظاهر القضية ثبوت الحكم مع تحقق الوصف العنواني، ولا ظهور لها فى ارتفاعه بارتفاعه، بل يرجع فيه للأصول، كما عرفت.

(٦) يعني: في تحقيق الموضوع الذي يعتبر في الاستصحاب.

وجه الدقة، ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه(١).

وحينئذٍ، فيستقيم أن يراد من قولهم: «إن الأحكام تدور مدار الأسماء» أن مقتضى ظاهر دليل الحكم(٢) تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصل، قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف أو غيره، فافهم.

---

(١) لكن فهم العرف على خلاف الدليل اللفظي راجع إلى قيام القرينة على خلاف مقتضى الأصل في اللفظ الموجب لتنزيل اللفظ على ما يفهمه العرف، فيكون ما يفهمه العرف هو مفاد الدليل اللفظي ولو بضميمة القرينة الخارجية، لا على خلافه لكن هذا كله أجنبي عما نحن فيه، فإنه يقتضي إثبات الحكم بمقتضي إطلاق الدليل، بلا حاجة إلى الاستصحاب، ولا يرجع إلى الاستصحاب إلا مع قصور الدليل، لعدم تحقق موضوعة المستفاد من دليله وحينئذٍ يتجه الكلام في موضوع الاستصحاب وقد سبق الكلام في ضابطه.

وكلام المصنفﷺ كما ترى مبني على الخلط بين المقامين الأمر الذي أوجب اضطراب الكلام، كما يظهر بملاحظة ما علقناه عليه والتدبر فيه جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، وله الحمد وحده.

(٢) هذا مبني على أن المرد بالاسم هو العنوان المذكور في القضية اللفظية مع الجمود على معناه الحقيقي. أما ما سبق فهو مبني على أن المراد به المعنى المستفاد من العنوان ولو بقرينة خارجية. وعلى كل حال فذلك أجنبي عما نحن فيه، كما سبق.

[الأمر الثاني]

٢- اشتراط الشك في البقاء

مما يعتبر في تحقق الاستصحاب: أن يكون في حال الشك متيقناً بوجود المستصحب في السابق، حتى يكون شكه في البقاء.

فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقاً ـ كأن تيقن عدالة زيد في زمان، كيوم الجمعة مثلاً، ثم شك في نفس هذا المتيقن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق، فشك في مطابقته للواقع، أو كونه جهلاً مركباً ـ لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة، ولا اصطلاحاً.

الدليل على اعتبار هذا الشرط

أما الأول، فلأن الاستصحاب ـ لغة ـ أخذ الشيء مصاحباً(١)، فلابد من إحراز ذلك الشيء حتى يأخذه مصاحباً، فإذا شك في حدوثه

---

(١) لكن صدق المعنى المذكور حتى في الاستصحاب المصطلح ليس حقيقياً، بل مجازياً، فلا يراد به إلا البناء على تحقق المستصحب عملاً، تنزيلاً للبناء العملي منزلة الاستصحاب الحقيقي. وحينئذٍ فالبناء العملي كما يكون مع اليقين بالوجود كذلك يكون مع عدمه، فإن المتوقف على وجود المستصحب هو الاستصحاب الحقيقي لا غير وقد تقدم في أول الاستصحاب ما له دخل في المقام. وكيف كان فتحقيق المعنى اللغوي لا أهمية له بعد عدم اشتمال الأدلة الشرعية على لفظ الاستصحاب.

من أصله فلا استصحاب.

وأما اصطلاحاً، فلأنهم اتفقوا على أخذ الشك في البقاء ـ أو ما يؤدي هذا المعنى ـ في معنى الاستصحاب(١).

قاعدة اليقين والشك الساري

نعم، لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أخرى(٢) مباينة للاستصحاب، سنتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم أن أدلة الاستصحاب تشملها، وأن مدلولها لا يختص بالشك في البقاء، بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقاً، سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقاً، أم ببقائه.

وأول من صرح بذلك(٣) الفاضل السبزواري ـ في الذخيرة ـ في مسألة من شك في بعض أفعال الوضوء، حيث قال:

تصريح الفاضل السبزواري بأن أدلة الاستصحاب تشمل قاعدة (اليقين)

والتحقيق: أنه إن فرغ من الوضوء متيقناً للإكمال، ثم عرض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء، لصحيحة زرارة: «ولا تنقض

---

(١) يعني: وأخذ الشك في البقاء ظاهر في المفروغية عن أصل الوجود وعدم الشك فيه.

لكن ما ذكره‌ﭤ وإن كان مسلماً إلا أن تحقيق المعنى المصطلح لا أهمية له بعد عدم الاستدلال على الاستصحاب بالإجماع، كما سبق، وعمدة أدلته الأخبار فاللازم تحقيق مفادها. وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) وهي المعبر عنها بقاعدة اليقين. أو قاعدة الشك الساري.

(٣) يعني: بعموم الأخبار للاستصحاب وقاعدة اليقين معاً، وعدم اختصاصها بالاستصحاب حيث إنه صرح هنا باستفادة قاعدة اليقين من الأخبار المذكورة وتقدم منه الاستدلال بها على الاستصحاب.

اليقين أبداً بالشك»، انتهى.

ولعلهﰠ، تفطن له من كلام الحلي في السرائر، حيث استدل على المسألة المذكورة: بأنه لا يخرج عن حال الطهارة إلا على يقين من كمالها، وليس ينقض الشك اليقين، انتهى.

لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك(١). ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء.

لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين، على ما توهمه غير واحد من المعاصرين، وإن اختلفوا بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب، وبين منكر له عامل بعمومها.

دفع التوهم المذكور وتوضيح مناط قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين

وتوضيح دفعه: أن المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد، فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد(٢) متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان، لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقاً، ولازمه كون القضية المتيقنة ـ أعني عدالة زيد يوم الجمعة ـ متيقنة حين الشك(٣) أيضاً

---

(١) لكن تقدم منهﰠ في آخر الأمر الأول بعد تعريف الاستصحاب أن تعبير الحلي عن الاستصحاب بعبارة النصوص ظاهر في أخذه منها. فراجع.

(٢) لعل الأولى أن يقول: هو اتحاد متعلقيهما ذاتاً وإن اختلفا زماناً من حيث كون اليقين متعلقاً بحدوث الشيء والشك باستمراره وبقائه.

(٣) لزوم بقاء اليقين حين الشك ليس ناشئاً من اتحاد متعلقيهما ذاتاً، كما ولا من اختلافهما زماناً، لأنه إنما يقتضي إمكان بقاء اليقين حين الشك لا لزومه.

من غير جهة الزمان(١). ومناط هذه القاعدة(٢) اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقاً ـ حيث إنه متيقن ـ من غير تعرض لحال حدوثه(٣)، وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه، فقد يكون بقاؤه معلوماً أو معلوم العدم أو مشكوكاً.

عدم إرادة القاعدتين من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»

واختلاف مؤدى القاعدتين، وإن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد ـ بأن يقول الشارع(٤): إذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلق

فالعمدة في لزوم بقاء اليقين ظهور دليل حرمة النقض في وجود المنقوض وبقائه حين إرادة النقض، فإذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، فالقضية مختصة عرفاً بما إذا أريد نقض خبر زيد حين إصرار زيد على إخباره، ولا يشمل ما لو عدل زيد عن خبره وشكك فيه حين إخبار عمرو بخلافه، كما لا يخفى.

(١) الظاهر أنه لا حاجة لقوله: (من غير جهة الزمان) فإن اغفال الزمان في الاستصحاب إنما يحتاج إليه لتصحيح وحدة المتعلقين، لا لتصحيح بقاء اليقين بما يتقن به سابقاً. فلاحظ.

(٢) وهي قاعدة اليقين.

(٣) بل المرجع في الحدوث هو اليقين به الذي هو حجة ذاتاً.

(٤) لا يخفى أن استفادة القاعدتين معاً من هذا الكلام ليست ناشئة من إطلاقه، بل من التنصيص فيه على التعميم المستفاد من قوله: «سواءً تعلق...» الذي هو راجع إلى استفادة القاعدتين من كلامين. ولولاه لبقي الكلام متردداً بين القاعدتين، لأن قوله: «شك له تعلق بذلك الشيء» إن بقي على إطلاقه شمل

بذلك الشيء فلا عبرة به، سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه، والحكم بالبقاء في الأول، وبالحدوث في الثاني ـ إلا أنه مانع عن إرادتهما من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»، فإن المضي على اليقين السابق ـ المفروض تحققه في القاعدتين ـ أعني عدالة(١) زيد يوم الجمعة، بمعنى(٢) الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده ـ كما هو مفاد القاعدة الثانية ـ يغاير المضي(٣) عليه بمعنى(٤) عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة ـ كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب ـ فلا يصح إرادة المعنيين منه.

فإن قلت: إن معنى المضي على اليقين عدم التوقف من أجل الشك

شكوكاً أخر لها أدنى تعلق بالمتيقن ليس بناؤهم على إرادتها، كالشك في سبقه على حال اليقين الذي هو موضوع الاستصحاب القهقري.

وتخصيصه بخصوص الشكين المأخوذين في الاستصحاب وقاعدة اليقين بعيد عن الظاهر جداً، لأن تعلق الشك الاستصحابي بالمتيقن من حيث كونه شكاً في بقائه، وتعلق الشك في قاعدة اليقين به من حيث كونه شكاً فيه بنفسه، ولا جامع بينهما مختص بهما عرفاً، ليحمل الكلام عليه.

بل لعل الثاني أقرب، لظهور الكلام في تعقب الشك لليقين وكونه بعده الظاهر في كونه بنفسه بعده، لا من حيث متعلقه، كما في الاستصحاب. فلاحظ.

(١) اللازم أن يقول: أعني اليقين بعدالة...

(٢) متعلق بالمضي في قوله: «فإن المضي...».

(٣) خبر (إن) في قوله: «فإن المضي...».

(٤) اللازم أن يقول: بمعنى الحكم بعدالته...

العارض وفرض الشك كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك، فالمضي مع الشك في الحدوث(١) بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشك في البقاء(٢) بمعنى الحكم به.

قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين(٣) وكون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك، والمفروض أنه ليس في السابق إلا يقين واحد، وهو اليقين بعدالة زيد، والشك فيها ليس له هنا فردان(٤) يتعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء.

وبعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعية، كعدالة زيد وفسق عمرو، لا باعتبار تعدد ملاحظة اليقين بشيء واحد،، حتى

---

(١) الذي هو المعتبر في قاعدة اليقين.

(٢) الذي هو المعتبر في الاستصحاب.

(٣) كما هو مقتضى ظاهر النقض، فإنه لا يصدق عرفاً إلا مع تنافي الأمرين المتوقف على اتحاد متعلقهما، فإذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، لم يشمل ما إذا اختلف متعلق الخبرين، فأخبر زيد بطلوع الشمس، وأخبر عمرو بسفر الحاج.

ومنه يظهر أن تطبيق النقض في مورد الاستصحاب ادعائي، لإغفال اختلاف المتعلقين في الزمان، وتنزيلهما منزلة المتحدين بلحاظ اتفاقهما ذاتاً.

(٤) يعني: من اليقين، فإنه الآن بصدد بيان اتحاد اليقين مقدمة لاتحاد الشك، لا بصدد بيان اتحاد الشك، كما يشهد به بقية الكلام.

وأما إثبات اتحاد الشك فقد تعرض له بقوله: «وحينئذٍ فإن اعتبر المتكلم...». ومنه يظهر أن ما هنا أولى مما في بعض النسخ من إبدال قوله: «والشك فيها وليس هنا فردان...» بقوله: «والشك ليس له هنا فردان».

ينحل اليقين بعدالة زيد إلى فردين(١) يتعلق بكل منهما شك.

وحينئذٍ(٢) فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة، فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن(٣)، وإن اعتبر الشك فيه مقيداً بذلك اليوم، فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرض للبقاء، كأنه قال: من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشك فيها، فليمض على يقينه السابق، يعني ترتب آثار عدالة زيد فيه، فالمضي على عدالة زيد وترتيب آثاره يكون تارة بالحكم بعدالته في الزمان اللاحق، وأخرى بالحكم بعدالته في ذلك الزمان المتيقن، وهذان لا يجتمعان في الإرادة(٤).

---

(١) يعني: يتعلق أحدهما بحدوث الشيء والآخر ببقائه، لعدم فرض اليقين في البقاء لا في قاعدة اليقين، ولا في الاستصحاب، ولا في لسان الأدلة المشار إليها.

(٢) يعني: بعد فرض وحدة اليقين، ووحدة متعلق اليقين والشك.

(٣) كما هو مفاد الاستصحاب، حيث أنه لا يعتبر فيه الإتحاد بين المشكوك والمتيقن إلا في الذات فقط، ولا يعتبر فيه الإتحاد في الزمان. لكن سيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٤) كأنه لأن الأول مبني على اتحاد متعلق الشك واليقين في الذات لا بشرط الاتحاد في الزمان، والثاني مبني على اتحادهما في الذات بشرط الإتحاد في الزمان، ولا جامع بين اللا بشرط وبشرط شيء، حتى يمكن حمل إطلاق الشك عليه، بل لا بد من الحمل على أحدهما لا غير.

لكن من الظاهر أن المأخوذ في موضوع الاستصحاب ليس مطلق الشك المتحد مع اليقين في المتعلق ذاتاً لا بشرط الإتحاد في الزمان، بل خصوص الشك المتحد ذاتاً بقيد الاختلاف في الزمان، بحيث يكون المشكوك متأخراً عن المتيقن

....

وبقاء له.

فليس الفرق بينهما هو الفرق بين بشرط شيء ولا بشرط، بل هو الفرق بين بشرط شيء وبشرط لا، ومن الظاهر إمكان اللحاظ الجامع بينهما، وهو لحاظ الاتحاد في الذات لا بشرط من حيث الاتحاد في الزمان وعدمه، لأن اللابشرط هو الجامع بين بشرط لا وبشرط شيء.

فلوفرض ملاحظته في المقام كانت الأدلة شاملة للقاعدتين معاً.

نعم لازم ذلك شمولها للشك في الاستصحاب القهقري أيضاً، ولا يلتزم به أحد وليس هناك جامع عرفي يشمل الشك في قاعدة اليقين والشك الاستصحاب معاً، ويختص بهما ـ بان بقيد متعلق الشك بخصوص المتحد مع متعلق اليقين في الزمان والمتأخر عنه، دون المتقدم عليه ـ يمكن حمل الكلام عليهما، ويتجه شمول الأدلة للقاعدتين معاً.

هذا مضافاً إلى أن بعض روايات الباب وإن كان مطلقاً من حيث تأخر اليقين عن الشك وسبقه عليه، إلا أنه لا بد من حمله على صورة سبق اليقين، إما بقرينة الروايات الأخر، وإما لاستلزام الإطلاق الشمول للاستصحاب القهقري، وحينئذٍ فسبق اليقين المأخوذ في الأدلة إن كان حقيقياً اختصت بقاعدة اليقين، وإن كان تنزيلياً بعناية سبق متعلقه على متعلق الشك اختصت بالاستصحاب، ولا جامع بين الأمرين عرفاً كي يتجه شمولها للقاعدتين معاً.

ثم لو غض النظر عن جميع ذلك كان الحمل على العموم لا على خصوص إحدى القاعدتين خلاف ظاهر الروايات من وجه آخر.

وحاصله: أن ظاهر النهي عن نقض شيء بشيء ـ كالنهي عن نقض خبر زيد بخبر عمرو ـ اعتبار أمرين:

الأول: تنافي مضمونيهما، وهو موقوف على اتحاد موضوعهما ومتعلقهما من

عدم إرادة القاعدتين من سائر الأخبار أيضاً

وقس على هذا سائر الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك، فإن الظاهر اتحاد متعلق الشك واليقين، فلا بد أن يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدين بالزمان(١)، وإلا لم يجز استصحابه، كما تقدم في رد شبهة من

جميع الجهات ـ حتى الزمان، كما أشرنا إليه قريباً.

الثاني: تحقق المنقوض في زمان الناقض وعدم ارتفاعه معه، إذ نقض الشيء فرع تمامة اقتضائه للعمل، ولا اقتضاء له مع ارتفاعه، كما أشرنا إليه أيضاً.

ومن الظاهر أنه لا مجال لاعتبار الأمرين معاً في أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك، لاستحالة اجتماع اليقين والشك في زمان واحد مع وحدة متعلقهما من جميع الجهات حتى الزمان، فلا بد لتصحيح الكلام إما من التنازل عن الأول والاكتفاء بوحدة المتعلقين ذاتاً مع اختلافهما زماناً، بعناية كفاية ذلك في تحقق التنافي بينهما، مع إبقاء الثاني عملاً بمقتضي ظاهر النقض، وإماا من العكس بالتنازل عن الثاني دون الأول.

والأول يقتضي اختصاص النصوص بالاستصحاب، والثاني يقتضي اختصاصها بقاعدة اليقين.

ولا مجال للتنازل عن الأمرين معاً فيشمل القاعدتين معاً، للزوم الاقتصار في مخالفة الظاهر على مقدار الضرورة التي يتوقف عليها تصحيح الكلام، وهي تندفع بالتنازل عن أحد الأمرين. ومقتضى ذلك التردد بين القاعدتين لا شمول الأدلة لهما معاً. فلاحظ وتأمل وجيداً.

(١) عرفت أن عدم تقييدهما بالزمان لا يقتضي الاختصاص بالاستصحاب، بل العموم للقاعدتين معاً والاستصحاب القهقري أيضاً، وأنه لا بد في طرد الاستصحاب القهقري إما من تقييدهما بالاتفاق في الزمان أيضاً كسائر الخصوصيات، فتخصص الأدلة بقاعدة اليقين، أو بتقييدهما بتأخر المشكوك عن المتيقن، فتختص بالاستصحاب، ولا جامع بين الأمرين.

قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد.

والمفـروض في القاعـدة الثانية كون الشـك متعلقاً بالمتيقن السـابق بوصف وجوده في الزمان السابق.

ومن المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشـك في تلك الأخبار.

ودعـوى: أن اليقـين بكل مـن الاعتبارين فرد مـن اليقين، وكذلك الشك المتعلق فرد من الشك، فكل فرد لا ينقض بشكه.

مدفوعة: بما تقدم، من أن تعدد اللحاظ والاعتبار في المتيقن السابق، بأخذه تارة مقيداً بالزمان السـابق وأخرى بأخـذه مطلقاً، لا يوجب تعدد أفراد اليقين(١). وليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالتـه المقيـدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحـت عموم الخبر، بل الخبر بمثابـة أن يقـال: من كان عـلى يقين من عدالة زيد أو فسـقه أو غيرهما من

نعـم لا يعتـبر في إرادة الاسـتصحاب لحاظ الزمـان قيـداً في موضوع الحكم المستصحب، بل يكفي لحاظه ظرفاً للحكم المتيقن، في قبال قاعدة اليقين المعتبر فيها لحاظ الاتفاق في الزمان.

ومنه يظهر أنه لا دخل له بما مضى في رد شـبهة تعارض اسـتصحاب الوجود والعـدم، فـإن ذلك مبني على الفرق بين كون الزمان ظرفـاً وكونه قيداً للمتعلق، أما الكلام هنا فهو مبني على الفرق بين لحاظ الاتفاق حتى في الزمان ولحاظ الاختلاف فيه ولو لكونه ظرفاً. فلاحظ.

(١) إذ ليس المفروض هنا إلا يقين واحد بالحدوث لا غير. كما تقدم أن فرض اليقين الواحد يقتضي فرض كون الملحوظ هو الشك الواحد بالحدوث أو البقاء.

حالاته(١) فشك فيه، فليمض على يقينه بذلك، فافهم.

اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب

ثم إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين، فلا بد أن يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب، لورودها في موارد تلك القاعدة(٢)، كالشك في الطهارة من الحدث والخبث، ودخول هلال شهر رمضان أو شوال.

هذا كله، لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقن عند الشك، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً.

أما لو أريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة إلى زمان الشك وما بعده إلى اليقين بطروء الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين، حتى لو اريد منه القاعدة الثانية فقط(٣)، كما لا يخفى، لأن الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها إلى الزمان اللاحق(٤). وقد تقدم

---

(١) يعني: فالعموم بلحاظ الحالات المتباينة لا بلحاظ اختلاف الحالة الواحدة فى الحدوث والبقاء.

(٢) هذا إنما يتم في بعض الروايات المتقدمة، دون مثل الرواية الرابعة والخامسة لخلوهما عن المورد، ومن ثم سبق أنهما صالحتان لكل من القاعدتين مرددتان بينهما لولا اتفاقهما مع روايات الاستصحاب لساناً الموجب لقرب حملهما عليه.

(٣) لأن مفاد القاعدة الثانية يكون مركباً من مفاد القاعدتين معاً على الوجه الأول، فيكون المأخوذ في موضوعها، كلا الشكين لا شك واحد، فيجري ما سبق.

(٤) والمفروض أن الأدلة لم تتعرض في المقام إلا لشك واحد، ولا مجال لحمله على الجامع بين الشكين، لعدم الجامع بينهما. ولا على كل منهما لاستلزامه الاستعمال في معنيين متباينين، فيتعين الحمل على أحدهما بخصوصة.

نظير ذلك في قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»(١).

ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين، لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية(٢)، لأنه إذا شك في ما تيقن سابقاً، أعني عدالة زيد في يوم الجمعة، فهذا الشك معارض لفردين من اليقين، أحدهما: اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة، الثاني: اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة(٣)، فتدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة، فكل من

---

(١) فقد تقدم امتناع حمله على قاعدة الطهارة والاستصحاب معاً، لأن الحكم في القاعدة بأصل الطهارة من دون نظر لاستمرارها. وفي الاستصحاب باستمرارها بعد الفراغ عن أصل وجودها، ولا جامع بين الأمرين، فهو نظير المقام.

(٢) وأما الاستصحاب فلا شبهة في دلالة الروايات عليه، لقرينة المورد فيتعين صرفها إليه بعد فرض لزوم التناقض والتعارض من شمولها للقاعدتين معاً.

(٣) بل المقيدة بيوم الخميس.

وحاصل تقريب المعارضة: أنه لو علم بعدم عدالة زيد يوم الخميس، ثم علم بحصول العدالة يوم الجمعة، ثم تبدل اليقين بالعدالة يوم الجمعة بالشك، فمقتضى قاعدة اليقين البناء على العدالة يوم الجمعة، ومقتضى الاستصحاب البناء على عدمها استصحاباً له من يوم الخميس.

نعم هذا مشروط بالعلم يوم الخميس مثلاً بالحالة السابقة. فلو كانت مجهولة لم يجر الاستصحاب حتى يعارض قاعدة اليقين.

طرفي الشك معارض لفرد من اليقين.

ودعوى: أن اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة، والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق(١).

مدفوعة: بأن الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها، عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق(٢). واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه.

ثم إن هذا من باب التنزل والمماشاة، وإلا فالتحقيق ما ذكرناه: من منع الشمول بالتقريب المتقدم، مضافاً إلى ما ربما يدعى: من ظهور الأخبار في الشك في البقاء(٣).

---

(١) فهو نظير دليل الأمارة بالإضافة إلى الاستصحاب في الحكومة عليه.

(٢) لكن الشك في انتفاض اليقين السابق إنما يصلح لنقضه لو بقي وحده، أما بعد فرض قيامه في مورد قاعدة اليقين فمقتضى القاعدة البناء على مقتضى اليقين، فيكون هو الناقض لليقين السابق لا الشك.

و بالجملة: قاعدة اليقين بمنزلة الأمارة، فكما يتعين نقض اليقين السابق بالأمارة كذلك يتعين نقض اليقين السابق بمقتضي قاعدة اليقين وعدم جريان الاستصحاب، لما يأتي من الوجه. و لذا لا يظن من المصنفﷺ الالتزام بالمعارضة لو فرض استفادة قاعدة اليقين من أدلة أخر، نظير قاعدة الفراغ، بل يتعين تقديم قاعدة اليقين. فلاحظ.

(٣) لعل الوجه فيه: الترتيب في بعض الروايات بين الشك واليقين. لكنه

....

كـما يمكن أن يكون بلحاظ ترتب متعلقيهما كذلـك يمكن أن يكون بلحاظ ترتبهما بأنفســهما مع وحـدة متعلقهما. بل لعل الثـاني أظهر لو لا القرائـن الأخر التي أشرنا إليها هنا وعند الكلام في الرواية الرابعة والخامسة من روايات المسألة.

[قاعدة اليقين]

هل يوجد مدرك لقاعدة (اليقين) غير هذه الخبار؟

بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير عموم هذه الأخبار، فنقول: إن المطلوب من تلك القاعدة:

إما أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمراً إلى اليقين بارتفاعه.

وإما أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده، بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط.

وإما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقاً وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه، فإذا تيقن الطهارة سابقاً وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان، فصلاته ماضية.

لو أريد من القاعدة إثبات الحدوث والبقاء معاً

فإن أريد الأول، فالظاهر عدم دليل يدل عليه، إذ(١) قد عرفت أنه

---

(١) هذا إنما يحتاج إليه لو فرض الاستدلال على القاعدة بعموم الأخبار المتقدمة والمفروض في محل الكلام هو النظر في الدليل عليها غير العموم المذكور.

لو سلم اختصاص الأخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة، لم يمكن أن يراد منها إثبات حدوث العدالة وبقائها، لأن لكل من الحدوث والبقاء شكاً مستقلاً(١).

نعم، لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث، أمكن أن يقال: إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها، للعلم ببقائها على تقدير الحدوث. لكنه لا يتم إلا على الأصل المثبت(٢)، فهو تقدير على تقدير(٣).

ضعف الاستدلال بأصالة الصحة في الاعتقاد

وربما يتوهم: الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء

(١) يعني: فلا تنهض الأخبار المتقدمة بالغاء كلا الشكين، بل أحدهما لا غير.

نعم لو فرض تمامية الدليل على هذه القاعدة بنحو يقتضي الحدوث فقط وتمامية الدليل على الاستصحاب أيضاً غير دليل هذه القاعدة كان مقتضى القاعدتين معاً البناء على الحدوث والبقاء معاً، ويكون المقام نظير استصحاب مؤدى الأمارة، بناءً على أن قاعدة اليقين نظير الأمارة. فلاحظ.

(٢) لعدم كون البقاء مفاداً للقاعدة، بل لازماً خارجياً لمفادها.

(٣) أحد التقديرين وجود الدليل على القاعدة، والدليل الآخر حجية الأصل المثبت. وقد عرفت عدم الدليل على القاعدة كما لا مجال لحجية الأصل المثبت، لعين ما سبق في الاستصحاب.

اللهم إلا أن يفرق بينهما بأن الاستصحاب ليس من الأمارات عرفاً، بخلاف قاعدة اليقين، فإنها عرفاً من الأمارات التي يمكن التعبد بلوازمها فيمكن حمل التعبد الشرعي بها على ما يعمم التعبد باللازم.

لكن تقدم أن ذلك وإن كان ممكناً إلا أنه موقوف على إطلاق دليل التعبد بالأمارة بنحو يقتضي التعبد باللازم، وهو في المقام غير ظاهر. فلاحظ.

بالشك في الشيء بعد تجاوز محله.

لكنه فاسد، لأنه على تقدير الدلالة(١) لا يدل على استمرار المشكوك، لأن الشك في الاستمرار ليس شكاً بعد تجاوز محله.

وأضعف منه: الاستدلال له بما سيجيء، من دعوى أصالة الصحة في اعتقاد المسلم(٢). مع أنه كالأول في عدم إثباته الاستمرار. وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

تفصيل كاشف الغطاء

وربما فصّل بعض الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وأنه غير قابل للاستناد إليه، وبين ما إذا لم يذكره، كما إذا علم أنه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند وغفل زماناً فشك في طهارته ونجاسته، فيبنى على معتقده هنا لا في الصورة الأولى.

لو أريد من القاعدة إثبات مجرد الحدوث

وهو وإن كان أجود من الإطلاق. لكن إتمامه بالدليل مشكل. وإن أريد بها الثاني(٣) فلا مدرك له ـ بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب ـ إلا ما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت(٤) فإنما تنفع في الآثار المرتبة عليه سابقاً، فلا يثبت بها إلا صحة ما ترتب

---

(١) يعني: على التعبد بأصل وجود المشكوك. وسيأتي الكلام فيه عند الكلام في المعنى الثاني من المعاني الثلاثة التي ذكرها المصنفﷺ للقاعدة.

(٢) يجيء الكلام فيه في ذيل الكلام في أصالة الصحة، ويأتي هناك أنه لا دليل على القاعدة المذكورة.

(٣) وهو التعبد بنفس حدوث المتيقن من دون نظر إلى استمراره.

(٤) ظاهره التشكيك في تماميتها في نفسها وهو غريب.

عليها، وأما إثبات نفس ما اعتقده سابقاً، حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المرتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا، فضلاً(١) عن إثبات مقارناته الغير الشرعية، مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

لو أريد منها مجرد إمضاء الآثار المترتبة سابقاً

وإن أريد بها الثالث(٢) فله وجه، بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل(٣)، فإذا صلى بالطهارة المعتقدة ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهراً في ذلك الزمان بنى على صحة الصلاة.

لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق، ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحة أيضاً من جهة أن الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به(٤) على المشهور بين الأصحاب، خلافاً لجماعة من متأخري المتأخري كصاحب المدارك وكاشف اللثام، حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهر ـ كما يظهر من الأخير ـ أنهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل(٥).

ولعل بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسألة أصالة الصحة في

---

(١) هذا أمر آخر غير داخل في الدعوى.

(٢) وهو مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت على الأمر المعتقد به سابقاً.

(٣) كما يأتي الكلام فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

(٤) يعني: مع قطع النظر عن سبق اليقين وعدمه.

(٥) يعني: فلا يجري في الشروط، كالطهارة بالإضافة إلى الطواف والصلاة.

الأفعال إن شاء الله.

وحاصـل الـكلام في هذا المقام هو أنـه: إذا اعتقد المكلف قصوراً أو تقصيراً بشيء في زمان موضوعاً كان أو حكماً، اجتهادياً أو تقليدياً، ثم زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقـاد إلى ما يقتضيه الأصول(١) بالنسـبة إلى نفـس المعتقد وإلى الآثار المترتبة عليه سابقاً أو لاحقاً(٢).

---

(١) كالاسـتصحاب، وقاعدة الفراغ والتجاوز والصحة، وغيرها مما يرجع إليه، ويختلف باختلاف الموارد.

(٢) عرفت أن المرجع فيما ترتب سـابقاً هو قاعدة التجاوز أو الفراغ الجارية بعد الفراغ من العمل أو مضي محله، وأنها لا تبتني على حجية اليقين السابق، لجريانها مع الغفلة أيضاً.

[الأمر] الثالث(١)

٣ـ اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع

أن يكون كل من بقاء ما أحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما فلا استصحاب(٢).

وهذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح، وإنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع، فإن الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه(٣)، ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة.

حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب

لكن الشك في أن العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب أو من باب التخصص؟ الظاهر أنه من باب حكومة أدلة تلك الأمور على أدلة الاستصحاب، وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض موارده، كما رفع اليد عنها في مسألة الشك

---

(١) يعني: من الأمور التي يتوقف عليها جريان الاستصحاب.

(٢) إذ لا إشكال في لزوم العمل باليقين اللاحق، لحجيته الذاتية، ولا مجال معها للتعبد الظاهري.

(٣) فيبقى معه موضوع الاستصحاب، ولا يكون رافعاً لموضوعه كالعلم.

بين الثلاث والأربع ونحوها بما دل على وجوب البناء على الأكثر(١)، ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأن هذا مختص بالدليل العلمي المزيل وجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب(٢).

معنى الحكومة

ومعنى الحكومة على ما سيجيء في باب التعارض والتراجيح أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم. وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى(٣).

---

(١) فإن البناء على مقتضى الأكثر في الصلاة على خلاف مقتضى الاستصحاب، فيكون دليله مخصصاً لدليل الاستصحاب، لعدم الوجه في تقديمه عليه سوى ذلك بعد عدم تحقق ملاك الحكومة الآتي.

(٢) خروج المورد عن العموم إن كان مسبباً عن التعبد الشرعي كان في الاصطلاح وروداً، كما في خروج موارد الحجج عن الأصول العقلية، فإن موضوع الأصول العقلية ناشئة من دليل التعبد بها. وإن لم يكن مسبباً عن دليل التعبد الشرعي كان تخصصاً في الاصطلاح، كما في خروج موارد الأدلة العلمية عن الأصول الشرعية، فإن موضوع الأصول المذكورة هو عدم العلم، وحصول العلم من الأدلة المذكورة تابع لذاتها لا الدليل التعبد بها. فلاحظ.

(٣) يأتي الكلام في ذلك منا في تعقيب كلام المصنفقُدِّسَ سِرُّهُ إنشاء الله تعالى واللازم هنا الجري على ما ذكرهقُدِّسَ سِرُّهُ. وحاصله: أن للحكومة نحوين:

الأول: أن يكون الدليل الحاكم مضيفاً لمفاد الدليل المحكوم مخرجاً لبعض مدلوله عنه، كما في: «لا شك في النافلة» بالإضافة إلى إطلاقات أحكام الشك.

الثاني: أن يكون الحاكم موسعاً لمفاد المحكوم موجباً لدخول ما ليس منه فيه،

ففيـما نحـن فيـه إذا قال الشـارع: اعمـل بالبينـة في نجاسـة ثوبك، والمفروض أن الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب، فإن الشارع حكـم في دليل وجوب العمـل بالبينة برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينة(١) التي منها استصحاب الطهارة.

كما في: «الطواف بالبيت صلاة» مع إطلاقات أحكام الصلاة. ولابد في كلا القسمين مـن كـون الحاكم له نحو نظر للدليـل المحكوم، كما هو مقتضى التنزيـل للتعبد، فإنه يستلزم النظر لأحكام ذي المنزلة وأحكام الأمر التعبدية، كما لا يخفى.

(١) هـذا وحده لا يكفـي في الحكومة، فإنه كما كان مقتضى أدلة البينة إلغاء آثـار الاحتـمال المخالـف، كذلك مقتـضى أدلة الاسـتصحاب ترتيب أثـر الاحتمال المذكور وعدم نقض اليقين به المسـتلزم لإلغاء البينـة، وهذا راجع إلى تعارض دليلي الاستصحاب والبينة لا حكومة الثاني على الأول.

نعـم إذا كان مفـاد دليـل البينـة إلغـاء احتمال الخلاف تعبـداً وتنزيلهـا منزلة العلـم توجهـت دعـوى الحكومة بناءً على ما سـبق في تفسـيرها، لارتفـاع موضوع الاستصحاب وهو الشك تعبداً، نظير: «لا شك في النافلة».

ولعل هذا هو مراد المصنفﰄ كما يشـهد به ما في بعض النسـخ لكن الشـأن في كون مفاد دليل البينة وغيرها من الحجج والأمارات إلغاء الشـك وتنزيل الأمارة منزلة العلم، فإنه لا شاهد عليه ولا يقتضيه لسان الدليل المذكور، والمتيقن منه التعبد بمفاد الأمارة وجعل حجيتها لا غير، وهذا وإن كان مستلزماً لإلغاء احتمال الخلاف عملاً وعدم العمل عليه، إلا أن محض عدم احتمال العمل باحتمال الخلاف لا يقتضي إلغاء الاحتمال شرعاً والتعبد بعدمه.

وقـد أطلنا الكلام في ذلك وفي بعض الوجوه الأخر لتقريب الحكومة وردها في شرح الكفاية. فراجع وتأمل جيداً.

احتمال أن يكون العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصص

وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على أن المراد من الشك هو عدم الدليل والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة(١). وإن شئت قلت(٢): المراد به(٣) عدم اليقين الظاهري، فإن المفروض دليلاً(٤) قطعي(٥) الاعتبار، فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين.

ضعف هذا الاحتمال

وفيه: أنه لا يرفع التحير(٦)، ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار(٧) في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون

---

(١) مقتضى ما عرفت من الفرق بين الورود والتخصص كون هذا وجهاً للورود، لا للتخصيص إذ عليه يكون ارتفاع موضع الاستصحاب بالأمارة مستنداً لدليل التعبد بها لا لذاتها. لكن لا يبعد أن يكون اتضاح الفرق بين الورود والتخصص في الاصطلاح متأخراً عن عصر المصنف قدس سره.

(٢) هذا لا دخل له بما سبق، ولا يصلح لأن يكون توضيحاً له، بل هو وجه آخر مبني على أن المراد من الشك المأخوذ في أدلة الاستصحاب ليس خصوص الشك بالواقع، بل مطلق عدم العلم بالوظيفة ولو كانت ظاهرية، وحيث إن الأمارات متيقنة الحجية بمقتضى إطلاق دليل اعتبارها ويعلم بسببها بالوظيفة الظاهرية كانت رافعة لموضوع الاستصحاب، وهو الشك بالمعنى المذكور.

(٣) يعني: بالشك المأخوذ في موضوع أدلة الاستصحاب.

(٤) كالبينة وخبر الواحد.

(٥) خبر (إن) في قوله: «فإن المفروض دليلاً».

(٦) إشارة إلى دفع الوجه الأول الراجع إلى أن موضوع الاستصحاب عدم الدليل والطريق، والتحير في العمل.

(٧) إشارة إلى دفع الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله: «إن شئت

مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، وإلا أمكن أن يقال: إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمارة الفلانية أم لا، ومؤدى دليل تلك الأمارة وجوب العمل بمؤداه، خالف الحالة السابقة أم لا(١).

قلت...».

(١) يعني: فالدليلان متعارضان، ولا يرتفع موضوع دليل الأصل المتقدمة إليه الإشارة بدليل الأمارة مع قطع النظر عن حكومته. لكن الظاهر أنه لو تم ما سبق في موضوع الاستصحاب يتجه ارتفاعه بدليل الأمارة، وإن لم يتم ما تقدم في وجه الحكومة، فإن حجية الأمارة في مورد الشك مقتضى إطلاق دليلها غير المعارض بإطلاق دليل الاستصحاب، لتوقف موضوعه على التحير أو عدم اليقين بالحكم الظاهر، وإطلاق دليل الأمارة كافٍ في رفع التحير واليقين بالحكم الظاهري، فهو متقدم رتبة، كما هو الحال في جميع الأدلة الرافعة لموضوعات الأدلة الأخر.

وإن شئت قلت: جريان عموم دليل الأمارة لا مانع منه فيمنع من جريان عموم دليل الاستصحاب، لأنه رافع لموضوعه. ولولا ذلك لأشكلت الحكومة أيضاً، فإن إلغاء احتمال الخلاف بقيام الأمارة موقوف على حجيتها في مورد الاستصحاب، وهي موقوفة على عدم جريان دليل الاستصحاب، كما قد يظهر بالتأمل.

فالعمدة في الإشكال على دعوى التخصص أو الورود المتقدمة: أن حمل الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب على مجرد التحير وعدم الدليل لا وجه له، بل خلاف ظاهر لفظه، لظهوره في الشك بالواقع المفروض حصوله مع قيام الحجة وأبعد منه حمله على عدم اليقين ولو بالحكم الظاهري، لأن الظاهر منه هو عدم اليقين بالواقع لا غير، الحاصل مع قيام الحجة غير العلمية، كما لا يخفى.

هذا وقد عرفت الأشكال في دعوى الحكومة أيضاً، فلابد من سلوك طريق آخر تقديم دليل الأمارة، وقد يقرب بأن مقتضى أخبار الاستصحاب النهي عن

....

نقض اليقين بالشك لا عن نقض اليقين مع الشك ولو كان الناقض أمراً آخر. ومن الظاهر أن مقتضى حجية العمل بالأمارة ليس نقض اليقين بالشك من حيث هو، بل نقضه بالأمارة بخصوصيتها وإن كانت مع الشك، فلا يكون دليلها منافياً لدليل الاستصحاب بوجه. فهو نظير قولنا: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، فإنه لا يمنع من نقض خبر زيد بخبر بكر وإن كان مع خبر عمرو، كما لا يخفى.

نعم قد يتوهم منافاته لذيل أخبار الاستصحاب المتضمن لقوله عليه السلام: «ولكن ينقضه بيقين آخر» لظهوره في حصر الناقض لليقين باليقين، وعدم جواز نقضه بغيره من أمارة أو غيرها.

لكنه يندفع بأن (لكن) لا تقتضي الحصر الحقيقي، بل الإضافي لتأكيد نفي الحكم عما قبلها فالحصر في المقام إضافي بلحاظ حالتي المكلف من الشك المتيقن، لا حقيقي وهو وارد لمحض تأكيد عدم نقض اليقين بالشك، لا لبيان عدم صلوح غير الشك أيضاً للنقض، ولذا كانت القضية المذكورة عقلية ارتكازية، لا شرعية تعبدية، ولو حملت على الحصر الحقيقي كانت تعبدية شرعية، لعدم حكم العقل بانحصار الناقض باليقين.

مضافاً إلى لزوم كثرة التخصيص لو حملت على الحصر الحقيقي. ولا أقل من الإجمال الموجب لسقوط الفقرة المذكورة عن الاستدلال، خصوصاً مع ورود ذلك في النوم الذي لا يتيسر غالباً قيام الأمارة المعتبرة عليه.

إن قلت: النقض في المقام وإن لم يكن بالشك، بل بالأمارة، إلا أن مقتضى عدم نقض اليقين بالشك التعبد بالمتيقن، فينافي مفاد الأمارة ويتعارضان.

قلت: التعبد بالمتيقن فرع عدم نقض اليقين، لعدم صلوح الشك له، فمع انتقاضه بالأشارة ـ كما هو مقتضى إطلاق دليل حجيتها ـ لا معنى للتعبد بالمتيقن، فالاستصحاب مع الأمارة نظير اللامقتضي مع المقتضي، ولا إشكال في تقديم

ولا يندفـع مغالطة هذا الـكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة، كما لا يخفى.

المسـامحة فيما جعله الفـاضل التوني من شرائط الاستـصحـاب

وكيـف كان فجعـل بعضهم عـدم الدليل الاجتهـادي على خلاف الحال السـابقة من شرايط العمل بالاستـصحاب(١) لا يخلو عن مسامحة،

المقتـضي على اللامقتضي إذا اجتمعا في مورد واحـد وليس هذا من باب التخصيص ولا الحكومة ولا التخصص، كما يظهر بالتأمل.

وربما يوجه تقديم الأمارة أيضاً بأن كبرى عدم نقض اليقين بالشك وإن كانت شرعية تعبدية، إلا أن الظاهر سـوقها مسـاق الإمضاء لما هو المرتكز منها عرفاً ومن ثـم قلنـا أن التعليل بها يكون ارتكازياً لا تعبدياً. والمرتكـز عرفاً أن القضية المذكورة إنـما يعمل بها مع عدم الأمارة المعتبرة، أما مع الأمارة المعتبرة فالأمارة مقدمة عليها، وهـذا كاف في تقديم أحـد الدليلين على الآخر. وهنا بعـض الوجوه الأخر وبعض الكلام متعلق بهذين الوجهين، ذكرناه في حاشـية الكفاية، ولا يسـع المقام التعرض له. فلاحظ. والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

(١) فـإن ظاهـره تحقق موضوع الاسـتصحاب مـع الدليـل الاجتهادي إلا أنـه لا يجوز العمـل بعموم دليله لوجود المعارض له المخصـص لعمومه هذا ويظهر مـن قول المصنفﷺ: «لأن مرجع ذلـك...» دعوى أن كلامه ظاهر في أن الشرط في جريان الاستصحاب عدم المخصص لعموم دليله لكنه خلاف ظاهر كلام الشخص المذكـور فانـه صريـح في أن الدليل الاجتهـادي يقوم على خلاف الحالة السـابقة كما سـيذكره المصنفﷺ لا على خلاف عموم عدم نقض اليقين كما هو الحال في الشـك في الركعـات الـذي نظر به المصنـفﷺ. نعم ظاهره أن قيام الدليـل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة لا يرفع موضوع الاستصحاب وكأنه مبني على أن دليل حجية الدليـل الاجتهادي ـ كعمـوم حجية خبر الثقة ـ يكون مخصصـاً لعموم لا تنقض لا حاكـماً ولا وارداً عليه، فقيام الدليـل الاجتهادي محقق لصغرى المخصص لا أنه هو

ما أورده المحقق القـمـي على الفـاضل التوني والمنـاقشة فـيه

لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم: «لا تنقض» كما في مسألة البناء على الأكثر. لكنه ليس مراد هذا المشترط قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة(١).

ولعل مـا أورده عليه المحقـق القمي قدس سره من أن الاسـتصحاب أيضاً أحـد من الأدلة، فقد يرجح عليه الدليـل، وقد يرجح على الدليل، وقد لا يرجح أحدهما على الآخر. قال قدس سره: «ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود أنه في حكـم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته اسـتصحاباً لحياته، مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحققين الدالة عـلى وجوب الفحص أربع سـنين» مبنـى(٢) على ظاهر كلامـه من إرادة العمل بعموم: «لا تنقض».

بنفسه مخصص لدليل الشك في الركعات فلاحظ.

هـذا بناء على مـا ذكرنا في وجه تقديـم الامارة يتجه البناء عـلى بقاء موضوع الاسـتصحاب وأنه لم يلزم تخصيص عموم موضوع الاستصحاب في موردها كما لا يخفى. وبناءً على ما ذكرنا يتجه ذلك وإن لم يبتن على التخصيص.

(١) لا إشـكال في أن مـراده ذلـك كـما هو صريـح كلامـه، إلا أن ظاهره أن دليـل حجية الدليل الاجتهادي يكـون مخصصاً لعموم دليل الاسـتصحاب لتحقق موضوعـه معـه لا حاكـماً عليه، ورافعـاً لموضوعه ولـو تعبداً كما ذكـره المصنف قدس سره، فالذي هو نظير لدليل مسألة البناء على الأكثر ليس هو الدليل الاجتهادي الدال على خلاف الحالة السـابقة، بل دليل حجيته، كما ذكره المصنف قدس سره في أول مبحث البراءة وأشرنا إليه.

(٢) خبر (لعل) في قوله: «ولعل ما أورده عليه المحقق القمي». لكن عرفت أن هذا ليس ظاهر كلام القائل.

وأما على ما جزمنا به من أن مراده عدم ما يدل علماً أو ظناً على ارتفاع الحالة السابقة، فلا وجه لورود ذلك، لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التعبد فقد عرفت حكومة أدلة جميع الأمارات الاجتهادية على دليله(١)، وإن أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد في أن المأخوذ في إفادته للظن عدم وجود أمارة في مورده على خلافه ولذا ذكر العضدي في دليله أن ما كان سابقاً لو لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء.

ونظيره في الأمارات الاجتهادية الغلبة، فإن إلحاق الشيء بالأعم الأغلب إنما يكون غالباً إذا لم تكن أمارة في مورده على الخلاف. لكنها(٢) أيضاً واردة على الاستصحاب كما يعرف بالوجدان عند المتتبع في الشرعيات والعرفيات.

ولما ذكرنا لم نر أحداً من العلماء قدم الاستصحاب على أمارة مخالفة له بعد اعترافه بحجيتها لولا الاستصحاب، لا في الأحكام ولا في الموضوعات.

وأما ما استشهد به‌ قدس‌سره من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح ما دل على وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فيه، لأن تلك الأخبار ليست أدلة في مقابل

---

(١) يعني: فلا يتصور تقديمه عليها، كما ذكره المحقق القمي قدس‌سره.

(٢) يعني: الغلبة. لكن لم يتضح دخل ذلك فيما نحن فيه، لعدم تقدم النزاع في ذلك من أحد. إلا أن يكون غرضه أن تقديم الغلبة على الاستصحاب مع أنها أضعف الأمارات شاهد بتقديم غيرها.

استصحاب حياة المفقود، وإنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته، وهذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم أدلة الاستصحاب، دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص، نظير ما دل على وجوب البناء على الأكثر مع الشك في عدد الركعات، فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب، ومن طرحها لقصور فيها بقي أدلة الاستصحاب عنده على عمومها.

المراد من (الأدلة الاجتهادية) و(الأصول)

ثم المراد بالدليل الاجتهادي: كل أمارة اعتبرها الشارع من حيث أنها تحكي عن الواقع ويكشف عنه بالقوة، ويسمى في نفس الأحكام أدلة اجتهادية، وفي الموضوعات أمارة معتبرة، فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية(١)، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهادياً، [بل خ.ل] وهو من الأصول، وإن كان مقدماً على بعض الأصول الأخر. والظاهر أن الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل(٢).

---

(١) هذا مبني على ما تقدم منا في أول أحكام الشك من أن المعيار في الفرق بين الأمارة والأصل هو لسان دليل التعبد، فإن كان لسانه اعتباره من حيث كونه كاشفاً عن الواقع فهو أمارة وإن لم يكن في نفسه كاشفاً عن الواقع، وإن كان لسانه محض التعبد بالمضمون دون ملاحظة الكشف عن الواقع فهو من الأصول وإن كان في نفسه كاشفاً. وإن كان كلام المصنف هناك قد يوهم خلاف ذلك.

(٢) ظاهر بعض أدلة القرعة أنها من سنخ الأمارات الكاشفة عن الواقع الموصلة له. وبعض أدلتها الأخر وإن كان مجملاً من هذه الجهة، مثل ما تضمن أن كل مجهول فيه القرعة، إلا أن الطائفة الأولى صالحة لرفع الإجمال من هذه الجهة،

ومصاديـق الأدلـة والأمـارات في الأحكام والموضوعـات واضحة غالباً(١).

تردد الشيء بين كونه دليلاً أو أصلاً

وقـد يختفي فيتردد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً، لاختفاء كـون اعتبـاره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع أو من حيث هو، كما في اليد المنصوبة دليلاً على الملك، وكذلك أصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ، وأصالة الصحة في عمل الغير.

وقـد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع كاشـفاً عنـه وأنه من القواعد التعبدية، لكن يخفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب، لأنا قد ذكرنا أنه

فهي الحكمة فراجع الباب الثالث عشر من أبواب كيفية الحكم والدعوى من كتاب القضاء من الوسائل.

نعـم ربما لا يكـون الرجـوع للقرعة عرفاً مبنيـاً على أماريتهـا، لعدم وضوح وجـه أماريتها عندهـم. وإن كان لا يبعد أن يكون مبنياً على اعتقاد التسـديد الغيبي بعـد إيكال الأمـر إلى من بيده الأمور العالم بحقائقها، فتكـون من الأمارات عندهم أيضـاً. ولعـل رجوع العرف إليها مأخـوذ من الشرع وإن كان شرعاً غير الإسـلام. فلاحظ.

وأما الاسـتصحاب فالظاهر أنه من الأصول مطلقاً، سواء كان الرجوع عليه عرفياً أم مبنياً على تعبد الشارع به. كما أشرنا إليه في أوائل الكلام فيه. فراجع.

(١) إذ غالب موارد التعبد الشرعي مورد للعمل عرفاً، والغالب عدم خفاء وجـه عملهـم من حيث كونه مبنيـاً على الأمارية أولاً، لأنه مبنـي على الارتكازيات التـي لا تخفـى غالباً. وأما موارد التعبد الشرعي التأسـيسي فالمتبـع فيها ظاهر أدلته، فـإن كانت مبنية على محض التعبـد بالعمل على طبق الاحتمال كان أصلاً، وإن كانت مبنية على نحو من الكشف كان أمارة.

قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع(١)، إلا أن الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته عليه.

---

(١) هذا لم يتقدم منه سابقاً فيما أعلم.

[تعارض الاستصحاب مع سائر]

[الأمارات والأصول]

تعارض الاستصحاب مع غيره

ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة أعني البراءة والاحتياط والتخيير، إلا أنه قد يخفى وجهه على المبتدئ فلابد من التكلم هنا في مقامات:

الأول: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يترأى كونها من الأصول، كاليد ونحوها

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها

الثالث: في عدم معارضة ساير الأصول للاستصحاب.

أما الكلام في المقام الأول فيقع في مسائل:

الأولى

تقدم (اليد) على الاستصحاب والاستدلال عليه

أن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب، بل هي حاكمة عليه. بيان ذلك: أن اليد إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً أو نايباً عنه، وأن اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة إليها، وأن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبة تسهيلاً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الأمارات على دليل الاستصحاب(١).

وإن قلنا بأنها غير كاشفة بنفسها عن الملكية، أو أنها كاشفة لكن اعتبار الشارع بها ليس من هذه الحيثية، بل جعلها في محل الشك تعبداً، لتوقف استقامة معاملات العباد على اعتبارها، نظير أصالة الطهارة،

---

(١) عرفت الأشكال في ذلك، لأنه موقوف على كون مفاد دليل الأمارة إلغاء الشك تعبداً وتنزيل الأمارة منزلة للعلم، وهو مما لا يقتضيه دليل حجيتها. وقد عرفت الوجه الذي ينبغي أن يعتمد عليه في تقديم الأمارة على الاستصحاب.

كـما يشـير إليه قوله عليه السلام في ذيـل رواية حفص بن غيـاث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين: «ولو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»(١). فالأظهـر أيضـاً تقديمها على الاسـتصحاب، إذ لو لا هذا لم يجز التمسـك بهـا في أكثـر المقامـات، فيلـزم المحذور المنصـوص، وهو اختلال السـوق وبطلان الحقوق(٢)، إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكاً للغير(٣)، كما لا يخفى.

الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لـو تـقـارنـت (اليد) بالإقرار

وأما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدعى انتـزع منـه العـين، إلا أن يقيـم البينة عـلى انتقالها إليـه، فليس مـن تقديم الاسـتصحاب، بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعي يرجع إلى دعوى انتقالها إليه، فينقلب مدعياً(٤)

---

(١) هـذا ظاهر في بيـان المحذور اللازم من عدم اعتبـار اليد، لا في الغرض الموجب لاعتبارها.

(٢) هذا وإن اقتضى تقديم اليد على الاستصحاب، إلا أنه لا يقتضي حكومتها عليـه، كما ذكره المصنف قدس سره في صدر الدعوى، بـل يمكن دعوى أن دليل اعتبار اليد مخصص لدليل الاستصحاب، لا حاكم عليه.

هذا ويمكن التمسـك للعمل باليد في مورد الاسـتصحاب بما سـبق في وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب. فلاحظ.

(٣) بل لو لم يحرز ذلك ـ كما لو احتمل ما في اليد نماء لملك صاحبها لا منتقلاً إليه بسـبب مملك ـ أمكن الرجوع لاسـتصحاب عدم تملكه له بناء على ما هو الظاهر من جريان استصحاب العدم الأزلي.

(٤) لا وجـه لانقلابـه مدعياً مع فرض حجية اليد في إثبـات الملكية الفعلية،

والمدعى منكراً ولذا(١) لو لم يكن في مقابلة مدع لم يقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته، أو كان في مقابله مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدعي: «اشتريته من عمرو».

بل يظهر مما ورد في محاجة علي عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك المروية في الاحتجاج(٢) أنه لم يقدح في تشبث فاطمة عليها السلام باليد دعويها عليها السلام تلقي

فإنها تقتضي إلغاء أصالة عدم الانتقال، فلابد من توجيه ذلك بعدم الدليل في الفرض على حجية اليد ذاتاً، لقصور دليلها عن شموله بعد عدم إطلاق لدليل حجيتها، إذ عمدته بناء العقلاء المعلوم إمضاؤه، ولم يتضح بناؤهم على حجيتها في المقام بعد فرض إنكار صاحب اليد السابق، وإذا سقطت عن الحجية جرى الاستصحاب بلا مانع.

نعم الظاهر اختصاص ذلك بما إذا كان إنكار المالك السابق راجعاً إلى تكذيب صاحب اليد، أما إذا كان راجعاً إلى جهله بالحال، الموجب لرجوعه للأصل واعتماده عليه، فالظاهر من بناء العقلاء الرجوع إلى اليد وجعلها حجة له وعليه، حجة له في تكليف نفسه فلا يجوز له المطالبة والرجوع للأصل، وحجة عليه بمعنى أن الحاكم يعتمد عليها في رد دعواه لو علم استنادها إلى الجهل بالحال. وتمام الكلام في مقام آخر.

(١) لم يتضح وجه الاستشهاد به لما ذكره، فالعمدة ثبوت السيرة على حجية اليد في ذلك، دون ما إذا أنكر صاحب اليد السابقة وصار خصماً لصاحب اليد الجديدة.

(٢) فعن الاحتجاج عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لما بويع أبو بكر... بعث إلى فدك من أخرج وكيل فاطمة عليها السلام... فلما كان بعد ذلك جاء علي عليه السلام إلى أبي بكر... فقال: يا أبا بكر لم منعت فاطمة ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال أبو بكر: هذا فيء للمسلمين، فإن أقامت

الملـك من رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مع أنه قد يقال إنها حينئـذٍ صارت مدعية لا تنفعها(١) اليد.

(اليد) على تقدير كونها من الأصول مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات

وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضاً مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات الظنية، لأن الشارع نصبها في

شهوداً أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جعله لها، وإلا فلا حق لها فيه.

فقـال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسـلمين؟ قال: لا. قال عليه السلام: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ثم ادعيت أنا فيه من تسأل البينـة؟ قال: إياك أسـأل البينة. قال عليه السلام: فما بال فاطمة سـألتها البينة على ما في يدها وقد ملكته في حياة رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده، ولم تسـأل المسـلمين بينة على ما ادعوه شـهوداً كما سألتني على ما ادعيت عليهم؟ فسـكت أبو بكر، فقال عمر: يا علي دعنا من كلامك، فإنا لا نقوى على حجتك...» ورواه في الوسائل في الصحيح عن عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان في كتاب القضاء باب٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث: ٢.

(١) لا يخفى الفرق بين مورد الرواية وما سبق:

أولاً: بـأن منكر السـبب المملـك في المقام ليس هو صاحـب اليد الأولى وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نظير الوارث والموصى له ونحوهما، وذلك لا يكفي.

نعم ربما أدعي الإجماع على أن إنكار الوارث للسبب بمنزلة إنكار مورثه، فإن تم لزم الاقتصار عليه وعدم التعدي إلى مورد الرواية، حيث إن المسلمين ليسوا ورثة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإن ترتب حقهم على ملك رسول الله بناء على الحديث المختلق.

وثانياً: أن إنكارهم للنحلة لا يبتني على العلم بعدمها بل على الجهل بها، ولذا طلبـوا البينة من الصديقة الطاهرة، وقد عرفت قرب اختصاص ما سـبق بما إذا كان الإنكار راجعاً إلى تكذيب صاحب اليد الفعلية في دعوى السبب. فلاحظ.

مورد الاستصحاب(١). وإن شئت قلت: إن دليلها أخص من عمومات الاستصحاب.

هذا مع أن الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد ـ مثل رواية حفص بن غياث ـ أن اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع ولا يخفى أن عمل العرف عليها من باب الأمارة لا من باب الأصل التعبدي(٢).

تقدم البينة على (اليد) والوجه في ذلك

وأما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً فلا يكشف عن كونها من الأصول، لأن اليد إنما جعلت أمارة على الملك عند الجهل بسببها(٣) والبينة مبنية لسببها.

والسر في ذلك: أن مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنما يوجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، فإذا كان في مورد الشك أمارة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للإلحاق، ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدمة على الغلبة(٤). وحال اليد مع البينة [خ.ل الغلبة] حال

---

(١) لما عرفت من أن ملك صاحب اليد مسبوق بالعدم غالباً أو دائماً، فلو كان الاستصحاب بالحجة لزم إلغاء اليد غالباً أو دائماً، ومثل ذلك كاف في ترجيحها على الاستصحاب وتخصيص دليله بها.

(٢) يعني: وقد تقدم حكومة الأمارات على الاستصحاب.

(٣) الضمير يعود إلى (اليد) يعني: أنه إذا دار أمر اليد بين كونها عادية أو مالكة وجهل الحال كانت اليد أمارة على الملكية، فهي إمارة حيث لا أمارة، فمع فرض قيام البينة على كونها عادية لا مالكة لا يبقى موضوع لأمارية اليد.

(٤) كما تقدم منه قدس سره التنبيه على ذلك قريباً.

أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد(١) مع أمارات المجاز، بل حال مطالق الظاهر والنص. فافهم.

---

(١) لم يتضح المراد من مذهب السيد في المقام ولا خصوصيته. فإن أصالة الحقيقة لا تعارض قرينة المجاز عند الكل.

نعم مذهب السيد التمسك بأصالة الحقيقة في الاستعمال عند الشك في الوضع مع معرفة المراد، مع أن التحقيق أن الاستعمال أعم من الحقيقة في مثل ذلك. لكنه أجنبي عما نحن فيه. فلاحظ.

[المسألة الثانية]

في أصالـة الصحـة في العمـل بعـد الفـراغ عنـه(١) لا يعـارض بها

تقدم قاعدة (الفراغ والتجاوز) على الاستصحاب والاستدلال عليه

---

(١) ظاهر المصنفﭬ وبعض من تأخر عنه أن المستفاد من الأدلة الآتية هو أصل أو قاعدة شرعية واحدة. و ذهب جمع من الأعاظم إلى أنه أصلان أو قاعدتان شرعيتان:

الأولى: قاعدة الفراغ.

الثانية: قاعدة التجاوز. وموردها الشك في أصل تحقق الشيء بعد تجاوزه والدخول في غيره مما يترتب عليه.

ويظهر الفرق بينهما في الشك في الجزء الأخير حيث أنه يكون مجرى للقاعدة الأولى دون الثانية. وبه يمكن التخلص عن إشكال اختلاف الأخبار في كون بعضها ظاهراً في اعتبار الدخول في الغير، وبعضها ظاهراً في عدم اعتباره، فيحمل الأول على قاعدة التجاوز والثاني على قاعدة الفراغ، وكذا اختلافها من حيث ظهور بعضها في الشك في أصل وجود الشيء، وظهور الآخر في الشك في تماميته بعد المفروغية عن أصل وجوده، فيحمل الأول على قاعدة التجاوز والثاني على قاعدة الفراغ.

وقد سبق منا اختيار ذلك تبعاً لجمع من مشايخنا وغيرهم. ويناسبه التدقيق

الاستصحاب،

إما لكونها من الأمارات، كما يشعر به قوله عليه السلام ـ في بعض روايات الأصل ـ : «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».

وإما لأنها وإن كانت من الأصول إلا أن الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه، وهي خاصة بالنسبة إليه(١)

والجمود على لسان كل رواية من روايات الباب. إلا أن التأمل في مجموع الروايات قد يشهد بخلافه، ويوجب الوثوق بأنها ناظرة إلى أمر واحد ارتكازي جامع بين الأمرين صالح للانطباق عليهما معاً، ولا سيما مع تقارب ألسنة بعض نصوص الطائفتين، بحيث يصعب جداً الالتزام بالجمود في كل طائفة على نصوصها وعدم نظرها للجامع الارتكازي المذكور. ومن ثم كان البناء على وحدة القاعدة قريباً جداً. وموضوعها بناء على ذلك أمران:

الأول: الشك في الشيء بمعنى الشك في شؤونه التي يهتم بها من حيث كونها مورداً للعمل سواءً كانت وجوداً أم غيره.

الثاني: مضيه، ومضي كل شيء بحسبه، فمضي ما علم بتحققه وشك في صحته بالفراغ عنه وعدم الانشغال به، ومضي ما شك في أصل وجوده بمضي محله ومضي الشرط بمضي المشروط به... وهكذا.

وأما اعتبار الدخول في الغير فهو إنما يكون فيما إذا كان المضي متوقفاً عليه، كما في المترتبات، لا مطلقاً، فالعمل بعد خروج وقته يصدق المضي عليه وإن لم يدخل في عمل غيره، كما لا يخفى هذا ما يظهر لي عاجلاً. والعمدة فيه تشابه ألسنة النصوص، مع كون الجامع ارتكازياً. فلاحظ والله العالم.

(١) لأن تمامية الموجود كوجود التام على خلاف الاستصحاب دائماً، فلو كان الاستصحاب جارياً لزم إلغاء القاعدة بالمرة.

يخصص بأدلتها أدلته، ولا إشكال في شيء من ذلك.

إنما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحة، وأنه هل يكتفي به أو يعتبر الدخول في غيره؟ وأن المراد بالغير ما هو؟

الثاني: من جهة أن الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في أصل الشيء أم لا؟

أخبار القاعدة

وتوضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة، ليزول ببركة تلك الأخبار كل شبه حدثت أو تحدث في هذا المضمار فنقول مستعيناً بالله:

١- الأخبار العامة

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام(١): «قال: إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

وروى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض. كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك. وفي

(١) صدر الرواية هكذا: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة. قال عليه السلام: يمضي. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر. قال عليه السلام: يمضي... ثم قال عليه السلام: يا زرارة إذا خرجت من شيء...».

الموثقة(١): «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو».

وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير(٢).

وفي موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه».

وظاهر صدر هذه الموثقة كالأولين(٣)، وظاهر عجزها كالثالثة(٤). هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة.

---

(١) وهي موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام.

(٢) لكن الروايتين الأوليين مختصتان بقرينة صدرهما في قاعدة التجاوز، وهذه الرواية ظاهرة في قاعدة الفراغ، لظهورها في المفروغية عن أصل وجود الشيء، والشك إنما هو في صحته بعد مضيه، فلا تنافي بين الروايات بناء على ما سبق عن غير واحد من الالتزام بأن المستفاد من النصوص المذكورة قاعدتان لا قاعدة واحدة.

أما بناءً على أن مفادها قاعدة واحدة ـ كما هو ظاهر المصنف قدس سره وعرفت منا تقريبه ـ فلابد من الالتزام بأن ذكر الدخول في الغير من حيث كونه محققاً للمضي في مورد الروايتين الأوليتين، لأن الشك فيهما في أصل وجود الجزء ولا يصدق المضي معه إلا بالدخول في الجزء المرتب عليه لا يكون الدخول في الغير معتبراً مطلقاً. وبهذا يمكن الجمع بين النصوص المختلفة في ذكره كما أشرنا إليه. فلاحظ.

(٣) يعني: من حيث اعتبار الدخول في الغير.

(٤) يعني: من حيث حصر الشك المعتد به بصورة عدم التجاوز، ولازمه أنه لو تحقق التجاوز لم يعتن بالشك ولو مع عدم الدخول في الغير.

هذا وحيث إنه لابد من حمل الرواية على ما إذا شك في صحة الوضوء بعد الفراغ عنه، لا على ما إذا شك في بعض أجزائه بعد الدخول في غيره لما هو المعروف عندهم من عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء، كانت الرواية مختصة

٢ـ الأخبار الخاصة

وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة، مثل قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله عليه السلام: «وإن كان بعدما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة»(١).

وقوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه كما هو»(٢).

وقوله عليه السلام: «فيمن شك في الوضوء بعدما فرغ: «وهو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك(٣).

بقاعدة الفراغ، وحينئذٍ فيتعين حمل صدرها على كون ذكر الدخول في الغير كناية عن الفراغ، لا لخصوصية فيه، لما هو المتسالم عليه بينهم من أن المعيار في القاعدة صدق الفراغ.

أما بناءً على وحدة القاعدة فقد عرفت أن المتعين حمل ذكر الدخول في الغير في الروايات على كونه محققاً للمضي المعتبر، لا لكونه بنفسه معتبراً، فيكون ذكره في هذه الرواية لتحقق المضي معه وإن لم يتوقف عليه. فلاحظ.

(١) فإن ذكر ذلك توطئة للحكم بعدم الإعادة قد يظهر في سوقه مساق العلة التي يؤخذ بعمومها، فيكون ظاهراً في أنه كلما دخل حائل لا يعتنى بالشك. وقد سبق نظير هذا عند الكلام في الرواية الأولى من روايات الاستصحاب. وبناءً على ما تقدم هنا يتعين كون ذكر الحائل من حيث كونه محققاً للمضي المعتبر، لا لاعتباره في نفسه.

(٢) لا مجال لاستفادة العموم منه. نعم مناسبة الحكم الارتكازية قد تقتضي التعميم. لكنها كما ترى لا تصلح دليلاً في الأحكام الشرعية، فإنها أشبه بالقياس، لعدم رجوعها إلى ظهور الكلام فيه.

(٣) فإن العدول عن الحكم بعدم الاعتناء بالشك إلى بيان علته وهي كونه

ولعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك(١).

وحيث إن مضمونها لا يختص بالطهارة والصلاة بل يجري في غيرهما كالحج(٢)، فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءى من التعارض بينهما، فنقول مستعيناً بالله فإنه ولي التوفيق:

تنقيح مضامين الأخبار

إن الكلام يقع في مواضع:

أذكر في الحال المذكور مشعر أو ظاهر في عدم خصوصية للوضوء، لأنه جار مجرى الإمضاء لارتكاز عدم الاعتناء بالشك من جهة الأذكرية المذكورة، ولا فرق بحسب الارتكاز بين الموارد. فتأمل.

(١) لم أعثر عاجلاً على غير هذه النصوص مما يستفاد منه العموم. نعم وردت بعض النصوص الخاصة في الوضوء والصلاة، ولا أهمية لها بعد النصوص العامة المتقدمة.

(٢) كما هو مقتضى عموم النصوص المناسب لعموم الجهة الارتكازية التي تشير إليها، ولا يهم اختصاص مورد بعض النصوص بالصلاة والوضوء، لأنه لا يخصص الوارد.

الموضع الأول

ما هو المراد من (الشك في الشيء)؟

أن الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفاً في الشك في وجوده(١)، إلا أن تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شطراً.

نعم لو أريد الخروج والتجاوز عن محله أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء، وهذا هو المتعين، لأن إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح(٢). وكذا إرادة خصوص الثاني، لأن مورد غير واحد من تلك

(١) لأن الشك لا يتعلق بمفاد المفرد، وإنما يتعلق بمفاد الجملة والقضية الراجع إلى النسبة، وحينئذٍ فحذف المحمول مع عدم القرينة الخاصة على تعيينه موجب لحمله على الوجود لأنه المستفاد في كثير من موارد الحذف، نظير حذف متعلق الجار والمجرور والظرف وحذف الخبر في باب لولا الامتناعية ونحوهما. ومن هنا كان الأولى للمصنفؒ الاستشهاد بالمفهوم العرفي لا اللغوي. لعدم وضوح استفادة ذلك بحسب الوضع اللغوي.

(٢) كأنه من جهة أن الثاني مبني على المفروغية عن وجود الشيء، والأول مبني على عدم المفروغية عنه، وهما متناقضان يستحيل لحاظهما في استعمال واحد.

الأخبار هو الأول(١).

ومـن ثم قيل بعدم الجامع بين موضوع قاعـدة الفراغ وقاعدة التجاوز، وأنه لا مجال لحمـل النصوص على ما يعمهما. لكن عرفت إمكان نهوض الجامع بينهما ولحاظه في أول الكلام في هذه المسألة.

(١) العمـدة فيـه الروايتـان الأوليان، حيث إن السـؤال فيهما عن الشـك في الأفعال الصلاتية بعد الدخول في غيرها.

لكـن لا يخفـى أن ظهور السـؤال فيهما في الشـك في أصل الوجـود ناش من التعبـير بمثـل الشـك في كـذا، فهـو مبني عـلى ظهور الشـك في الشيء في الشـك في وجوده الذي ذكرهﷺ أولاً، ولولا ظهوره في ذلك لأمكن حمله على الشـك في صحة الأجزاء السـابقة بعـد المفروغية عن أصل وجودها، ليناسـب التعبير فيهما بالخروج والتجاوز.

فالعمـدة في ظهور الروايتـين الأوليين ونحوهما في إرادة الشـك في الوجود: كون ظهور الشـك في الشيء في الشك في وجوده أقوى من ظهور التجاوز والخروج في التجاوز والخروج عن نفس الشيء لا عن محله، فيتعين رفع اليد عن الظهور الثاني بالأول.

ولاسيما مع كون الأول واقعاً في كلام السائل، والثاني في كلام المجيب الذي هو متفرع على السؤال، فيكون محكوماً له ومفسراً به.

ومـن ثـم يشـكل الأمـر في الروايـات التـي عدت مـن أدلـة قاعـدة الفراغ، كالموثقـين، فإنه قد يتعين حملهما على إرادة قاعدة التجـاوز، لما ذكر من أقوائية ظهور الشـك في الشيء من ظهور التجاوز والمضي والخروج عنه، فلا يبقى شيء من الأدلة لقاعدة الفراغ.

إن قلـت: لا مجـال لتلـك في الموثقـة الثانية، لعـدم جريان قاعـدة التجاوز في أجزاء الوضوء قطعاً.

ولكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسـلم(١) من جهة قوله: «فأمضـه كـما هو» بـل لا يصح ذلـك في موثقة ابـن أبي يعفـور(٢) كما لا يخفى.

لكـن الإنصـاف إمـكان تطبيـق موثقـة محمد بن مسـلم عـلى ما في الروايـات(٣). وأمـا هـذه الموثقة فسـيأتي توجيهها على وجـه لا يعارض

قلت: يمكن حملها على قاعدة التجاوز في أصل الوضوء، لا في أجزائه، كما لو شـك في الوضوء بعد الدخول في الصلاة مثلاً، فإنه لا إجماع على عدم جريان قاعدة التجـاوز حينئـذٍ، إلا أن يقـال: التجاوز إنما يتحقـق بالإضافة إلى الطهـارة التي هي شرط في الصـلاة دون الوضوء، لمـا يأتي في الموضع الخامس، فلابد أن يكون المراد به الشك في صحة الوضوء الموجود، لا الشك في أصل وجود الوضوء.

مـع أن هذا مختص بما تضمن عنوان الشـك في الـشيء، أما ما لم يتضمن ذلك فظاهر المضي فيه مضيه بنفسـه، لا مضي محله، ولا مخرج فيه عن هذا الظهور، كما هو الحـال في مثـل : «كل مـا مضى من صلاتك وطهـورك...». وكذا مـا تضمن عنوان الفـراغ، فإنـه صريـح في المفروغية مـن أصل وقوع الفعـل، فيكون ذلـك دليلاً على قاعدة الفراغ.

هذا كله بناء على تعدد القاعدة، أما بناء على وحدة القاعدة وعموم موضوعها فالأمر سهل. فلاحظ.

(١) . وهي الموثقة الأولى: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو».

(٢) لما عرفت من لزوم حملها على قاعدة الفراغ، لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء. فتأمل.

(٣) بحمل المضي فيها على مضي المحل، ويبقى الشك في الشيء على ظاهره.

الروايات(١). إن شاء الله تعالى.

---

(١) يـأتي الـكلام فيها في الموضع الرابع. لكن لا دخـل له بهذه الجهة، بل في جهة أخرى. بل يأتي منه في الموضع السـادس دعوى عموم الموثقة للشك في الصحة مع المفروغية عن أصل الوجود.

الموضع الثاني

ما هو المراد من (محل الشيء المشكوك فيه)؟

أن المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده(١) هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر.

وبعبارة أخرى: محل الشيء هي المرتبة(٢) المقررة له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

فمحل تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع، ومحل كلمة (أكبر) قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين

---

(١) تحقيق المحل إنما هو لتنقيح المضي والتجاوز والخروج عن المشكوك، بناء على أن المراد به التجاوز والخروج عن محله لا عن نفسه، كما سبق منه قدس سره في الموضع الأول.

هذا وبناء على تعدد القاعدتين فإنما يحتاج إلى ذلك في قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ، بل لابد فيهما من تنقيح ما يتحقق به الفراغ، أما بناءً على وحدتهما فقد عرفت ما ينبغي اعتباره في المقام.

(٢) التعبير عن المحل بالمرتبة مما لم يعهد في كلماتهم.

لفظ الجلالة(١) بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام(٢)، ومحل الراء من (أكبر) قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل(٣)، ومحل غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة.

هذا كله مما لا إشكال فيه إلا الأخير، فإنه ربما يحتمل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره.

مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة(٤)، فمن اعتاد الصلاة في أول وقتها، أو مع الجماعة، فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة، وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ، فشك بعد ذلك في الوضوء... إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير، كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني

---

(١) يعني: فمع تحقق الفصل يتحقق مضي محل كلمة (أكبر).

(٢) لكن هذه الطريقة لما كانت ممضية شرعاً رجع ذلك إلى المحل الشرعي.

(٣) لا دخل للعقل في المقام، وإنما المتبع في ذلك طريقة أهل الكلام، وقد عرفت أن إمضاءها شرعياً يوجب كون المحل شرعياً.

(٤) كإطلاق الاعتناء بالشك في الصلاة في أثناء وقتها، والاعتناء بالشك في الوضوء بعد اليقين بالحدث، ونحوهما. وحمل الإطلاقات المذكورة على صورة عدم العادة بعيد.

وغيرهم.

واستدل فخر الدين على مختاره في المسألة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بـأن خـرق العادة على خلاف الأصل. ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام، فلابد من التتبع والتأمل.

والـذي يقـرب في نفـسي عاجلاً هـو الالتفات إلى الشـك(١)، وإن كان الظاهـر من قوله عليه السـلام فيـما تقدم: «هو حين يتوضـأ اذكر منه حين يشك» أن هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة. لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل(٢). فتأمل. والأحوط ما ذكرنا.

---

(١) لأن ظاهر المضي في لسـان الشـارع هو المضي من حيث المحل الشرعي، كما هو مقتضى الإطلاقات المقامية، ويناسبه التعليل بدخول الحائل في الشك في فعل الصـلاة بعـد خروج الوقت، فالتعميـم إلى المضي بلحاظ العـادة أو من حيث المحل العقـلي أو العـرفي في غـير محله، ولا تناسـبه الإطلاقـات المقامية نعـم إذا كان المحل العقلي أو العرفي ممضياً شرعاً كان محلاً شرعياً، فيلحقه حكمه، كما ذكرنا.

(٢) لأن مقتضاه الاعتماد على كل ظهور نوعي ولو كان من غير جهة التجاوز والمضي، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فالعمـدة أنـه لا إطلاق لـه في كل ظهور نوعـي، لعدم وروده مـورد التعليل الـذي يـدور الحكم مداره وجوداً وعدمـاً، بل لعل ذكره للتنبيـه على بعض الجهات التي يوجب الالتفات إليه وضوح عدم الاعتناء بالشـك وكونها ارتكازياً، فهو أشبه بالحكمـة، كما سـيأتي في الموضع السـابع التعـرض لذلك، وحينئذٍ فـلا مجال لخروج بذلك عن مقتضى الاطلاقات المقامية الذي أشرنا إليه.

وأما الشـك في الجزء الأخير من المركب المـأتي به، فإن كان الجزء مما يعتبر فيه

الموضع الثالث

هل يعتبر في التجاوز والفراغ الدخول في الغير، أم لا؟

الدخول في غير المشكوك إن كان محققاً للتجاوز عن المحل(١) فلا إشكال في اعتباره، وإلا فظاهر الصحيحتين الأولين اعتباره، وظاهر

الموالاة ـ كالسلام في الصلاة ـ فلا إشكال فيه، لأن محله زمان فعل المركب المفروض مضيه، وإن لم يكن كذلك ـ كالجانب الأيسر ـ أشكل أمره، لعدم مضي محل الجزء ولا المركب شرعاً.

وقد يندفع بما عرفت من أن مضي المحل إنما هو لتنقيح مضي الشيء المشكوك فيه، فمع صدق مضيه بنفسه فلا موجب لتحقق مضي محله، وفي المقام لما فرض كون المكلف عازماً على الغسل التام، لا على غسل كل عضو بنحو الانحلال، يصدق تعبد الفراغ عن الغسل مضي الغسل فلا يعتنى بالشك فيه.

نعم وكذا الحال بناء على تعدد القاعدتين، فإنه لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الغسل، وإن لم تجر قاعدة التجاوز في الجزء الأخير.

نعم لو لم يعلم من نفسه العزم على الغسل التام حين العمل، بل على غسل كل عضو بنفسه بنحو الانحلال، لم يصدق المضي ولا الفراغ بالإضافة إلى الغسل، ويتعين الإتمام. فلاحظ.

(١) الذي هو بمعنى مضيه، الذي عرفت أنه لابد منه في المقام، أو الذي هو بمعنى مضي محله الذي عرفت من المصنف في الموضع الأول حمل النصوص عليه.

إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره.

ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب، خصوصاً في أفعال الصلاة، فإن الخروج من أفعالها يتحقق غالباً(١) بالدخول في الغير، وحينئذٍ فيلغوا القيد(٢).

ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق.

ويؤيد الأول ظاهر التعليل المستفاد من قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»(٣) وقوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»(٤) بناء على ما سيجيء من التقريب. وقوله: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك»(٥) الخبر.

---

(١) لعل ذكر الغلبة، بلحاظ الجزء الأخير، فإن الخروج منه لا يكون بالدخول في فعل الغير، بل بالفراغ من تمام العمل ومضيه، أو بخروج الوقت.

(٢) يعني: ويرجع إلى إطلاق مثل موثقة ابن مسلم.

(٣) فإن عموم التعليل لصورة عدم الدخول في الغير ظاهر في عموم الحكم له. نعم عرفت الأشكال في كونه من سنخ التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً. لكنه لا يخلو عن تأييد، ولاسيما مع عدم اشتمال مورده على التقييد بالدخول في الغير.

(٤) فإن ذلك قد ورد في موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة، وصدرها وإن اشتمل على الدخول في الغير، إلا أن إهمال ذلك في الذيل المسوق لضرب القاعدة والاقتصار فيه على التجاوز كالصريح في أن المعيار على التجاوز، وأن ذكر الدخول في الغير لأجل تحققه به لا لمضوعيته في نفسه. فلاحظ.

(٥) حيث إنه ظاهر في إرادة المضي لنفس الصلاة والوضوء لا لأجزائها

لكن الذي يبعده أن الظاهر من الغير في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شك في الركوع بعدما سجد، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض» بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة(١) للقاعدة المقررة بقوله(٢) بعد ذلك: «كل شيء شك فيه... الخ»كون(٣) السجود والقيام حداً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنه لا غير أقرب من الأول بالنسبة إلى الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود، إذ لو كان الهوي للسجود كافياً عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافياً عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام، ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائماً(٤).

ومما ذكرنا يظهر أن ما ارتكب بعض من تأخر من التزام عموم

ومن الظاهر أن الغالب في مضيهما عدم الدخول في الغير المترتب عليهما.

(١) فإن ذكر الصغريات قبل ذكر الكبرى الكلية ظاهر في سوقها تمهيداً وتوطئة لها وبذلك تفترق صحيحة إسماعيل عن صحيحة زرارة، فإن الثانية وإن اشتملت على ذلك أيضاً إلا أنه وقع في كلام السائل لا في كلام الإمام، فلا ظهور له في التوطئة والتمهيد.

(٢) متعلق بقوله: «المقررة».

(٣) خبر (أن) في قوله: «لكن الذي يبعده أن الظاهر...».

(٤) لأن مقتضى إطلاق الخبر هو الاكتفاء بالشروع في القيام. لكن يكفي في وجه جزمهم بعدم كفاية ذلك ـ لو فرض تمامية الإطلاق ـ ما في صحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ... فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد. قال: يسجد».

الغير(١) وإخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية(٢)، ضعيف جداً، لأن الظاهر أن القيد وارد في مقام التحديد،

والظاهر أن التحديد بذلك توطئة للقاعدة(٣)، وهي بمنزلة ضابطة كلية، كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم لكلام. فكيف يجعل فرداً خارجاً بمفهوم الغير عن عموم القاعدة.

عدم كفاية الدخول في مقدمات الغير

فالأولى أن يجعل هذا كاشفاً عن خروج مقدماً أفعال الصلاة عن

---

(١) يعني لمقدمات الأفعال. هذا ولا يخفى أن الكلام **تارة**: يكون في لزوم الدخول في الغير. **وأخرى**: في تحديد الغير، وأنه هل يعتبر كونه جزءاً مقصوراً، أو هو مطلق شامل لمقدمات الأفعال.

وصدر كلام المصنف ﷺ ظاهر في الكلام في الأول، وذيله ظاهر في الكلام في الثاني الذي لا يصح إلا بعد المفروغية عن اعتبار الدخول في الغير. والأمر سهل.

(٢) فإن مفهوم قوله عليه السلام: «إن شك في السجود بعدما قام فليمض» عدم المضي لو شك قبل ذلك، بل عرفت أنه صريح صحيح عبد الرحمن.

(٣) فهو يكون بمنزلة الشارح لمعنى القاعدة الحاكم عليها، فلا وجه للاقتصار على مورده. هذا ولكن في صحيح عبد الرحمن الآخر: «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع. قال: قد ركع» فإنه ظاهر في الاكتفاء بالهوي. وقد يجمع بينه وبين صحيح إسماعيل بحمل صحيح إسماعيل على عدم المفهوم، وأن ذكر السجود والقيام ليس للتحديد، بل لبيان الفرد الظاهر الذي يكون فيه حصول الشك أغلب، لأن الشك مع بُعد محل التجاوز أكثر.

لكن صحيح عبد الرحمن الأول معارض لصحيحه هذا في هذه الجهة، فلابد التصرف في هذا بحمله على الشك بعد الوصول لحد السجود، أو الاقتصار في كل منهما على مورده والرجوع لمقتضى القاعدة في غير موردهما

عموم الغير، فلا يكفى في الصلاة مجرد الدخول ولو في فعل غير أصلي(١)، فضلاً عن كفاية مجرد الفراغ.

الأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ

والأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ. إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء، فإن حالة عدم الاشتغال بها يعد مغايرة لحالها وإن لم يشتغل بفعل وجودي، هو دخول في الغير بالنسبة إليهما(٢).

---

(١) الذي هو مقتضى إطلاق مثل موثقة ابن مسلم.

(٢) لا إشكال في أن حالة الفراغ حالة أخرى غير حالة الاشتغال بالعمل، بل هو بديهي، إلا أنه ليس دخولاً في الغير عرفاً، خصوصاً بناء إلى ما ذكره في تقريب دلالة صحيحة إسماعيل من ظهور صدرها في تحديد الغير بكونه جزءاً مقصوداً وأن ذلك صالح لتفسير القاعدة في غير الصلاة أيضاً، إذ من الظاهر عدم كون حالة الفراغ مقصودة بالأصل، وإلا لجرى ذلك في أفعال الصلاة أيضاً، كما لعله ظاهر.

ومن هنا أشكل حال الشك في الجزء الأخير من المركب ونحوه مما لا يصدق فيه الدخول في الغير. والأمر سهل بناء على ما سبق عن غير واحد من تعدد القاعدتين، فإن الدخول في الغير إنما يحتاج إليه في قاعدة التجاوز التي يكون الحكم فيها بوجود المشكوك، لا قاعدة الفراغ التي يحكم فيها بصحة الموجود. وبذلك يمكن الجمع بين أكثر النصوص، فإن مثل موثقة بن مسلم الظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير واردة في مورد قاعدة الفراغ.

نعم قد يشكل في نصوص قاعدة الفراغ، كموثقة ابن أبي يعفور المتقدمة ـ بناء على حملها على قاعدة الفراغ، لعدم جريان قاعد التجاوز في الوضوء إجماعاً ـ حيث تضمنت اعتبار الدخول في الغير. ومثلها صحيح زرارة الوارد فيه الصريح في عدم جريان قاعدة التجاوز فيه وجريان قاعدة الفراغ.

....

وفيـه: «فإذا قمـت عن الوضوء وفرغـت منه وقد صرت في حـال أخرى في الصـلاة أو في غيرهـا فشـككت في بعـض ما قد سـمى الله ممـا أوجب لـه عليك فيه وضـوءك لا شيء عليـك فيـه...». فلابد من الالتـزام بكون ذكر الدخـول في الغير أو في الحـال الأخـرى لتحقيـق الفـراغ بذلك وانكشـافه بـه، لأن الدخـول في الغير بعـد الاشـتغال بالعمـل لا يكون إلا مـن جهة الفـراغ منه، لا لخصوصيـة الدخول في الغير.

ومـن هنـا ظهر أنـه يمكن أن يكـون ذلك الدخـول في الغير في مـورد قاعدة التجاوز ـ كما في صحيحتي زرارة وإسماعيل ـ لأجل ذلك أيضاً، لعدم تحقق التجاوز والمـضي بالإضافـة إلى الجـزء المشـكوك في وجـوده إلا بالدخول في غـيره لا لاعتبار الدخـول في الغـير مطلقاً ولـو مع تحقق المضي بدونه، كما يشـهد له مـا ورد من عدم الاعتنـاء بالشـك في الصلاة بعـد خروج الوقت، بناء على أنه مـن صغريات ما نحن فيـه، حيـث لم يعتبر فيه الدخول في الغير، وما ذلـك إلا لتحقق المضي بمجرد خروج الوقت وإن لم يدخل في الغير.

ومن ثم قربنا فيما سـبق وحدة القاعدة المسـتفادة من مجموع النصوص، وأنها بأجمعها ناظرة إلى معنى ارتكازي واحد جامع بين جميع الموارد، وأن موضوع القاعدة مضي محل الشك إما بمضي الفعل المشكوك في صحته، أو بمضي محل الفعل المشكوك في وجـوده إمـا لأجـل الدخـول في غيره ممـا يترتب عليـه، أو بخروج وقتـه، فليس الدخول في الغير معتبراً في مورد قاعدة التجاوز لخصوصيته في موردها، بل لتحقيق مضي محل الشك المعتبر في الأمر الارتكازي الواحد الجامع بين موارد النصوص.

كـما ظهـر أن ذكـر السـجود والقيـام في صحيحـة إسـماعيل وعـدم الاكتفاء بالدخول في مقدمتهما من الهوي والنهوض، لأجل توقف مضي محل الفعل المشكوك فيه عليهما، لعدم مضي محله بمجرد الدخول في المقدمة إذ هو مترتب على ذي المقدمة

عـدم صحـة التفصـيل بيـن الصلاة والوضوء

وأمـا التفصيـل بين الصلاة والوضوء بالتـزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشـك في الجزء الأخير منه. فيرده اتحاد الدليل في البابين، لأن مـا ورد من قوله عليه السـلام فيمن شـك في الوضـوء بعدما فرغ من الوضـوء: «هو حـين يتوضأ أذكر منه حين يشـك» عام بمقتـضى التعليل لغـير الوضوء أيضاً، ولذا اسـتفيد منه حكم الغسـل والصـلاة أيضاً(١)، وكذلـك موثقـة ابن أبي يعفور المتقدمـة صدرها دال عـلى اعتبار الدخول في الغـير في الوضـوء وذيلها يدل على عدم العبرة بالشـك بمجرد التجاوز مطلقـاً من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهره يأبـى عن التقييد(٢)، وكذلك روايتا زرارة وأبي بصير(٣) المتقدمتان آبيتان عن التقييد(٤).

لا على المقدمة نفسها شرعاً. وعلى هذا فالشك في الجزء الأخير مما لا يعتبر فيه الموالاة ـ كالغسـل ـ لا مجـال لإحراز الجزء فيه ولو مع الاشـتغال بحـال أخرى، لعدم مضي محل الشك بالإضافة إليه. نعم يمكن إحراز صحة المركب وتماميته بعد صدق الفراغ عنه عرفاً، لتحقق مضي محل الشك بالإضافة إلى التمامية المشكوك فيها. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) عرفت الأشـكال في اسـتفادة العموم من التعليل. ولعل استفادة حكم الغسل والصلاة من الإطلاقات الأخر.

(٢) كأنـه مـن جهـة أن العدول عـن التعبـير بالوضوء الـذي تضمنه صدر الروايـة إلى التعبـير بالـشيء، كالصريـح في العمـوم وعـدم خصوصيـة الوضوء في الحكم. فتأمل.

(٣) لم تتقدم رواية لأبي بصير، وإنما تقدمت رواية إسـماعيل بن جابر. ولعله من خطأ النسخة.

(٤) كأنـه لظهورهما في الإشـارة إلى أمـر ارتكازي. وهو ممـا لا يقبل التقييد

وأصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «كل ما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه»(١).

عرفاً. ولـولا ذلك لأمكـن حملهما عـلى إرادة خصوص أجزاء الصـلاة من (شيء)، ويكـون عدم التقييد اكتفاء بقرينة المورد. وهـو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه ليس بنحو الإباء عن التقييد. فتأمل.

(١) هـذا لا إبـاء فيه عـن التقييد، لإمكان التفصيـل بالتقييد في الصلاة دون الوضـوء وإن كانـا مشـتركين في عدم الاعتناء بالشـك بعد المـضي في الجملة. إلا أن يرجع إلى ما تقدم من ظهور كون الحكم ارتكازياً. لكنه ـ لو تم ـ لا يقتضي الصراحة في الإباء عن التقييد.

نعم يشـهد بعدم التفصيل صحيح زرارة المتقدم الوارد في خصوص الوضوء المـصرح بلـزوم الدخول في حال أخرى، فـإن أمكن توجيهه بما تقـدم ونحوه أمكن توجيـه النصـوص الأخـرى المتضمنـة لاعتبـار الدخـول في الغـير، وإلا فـلا وجه للتفصيل، كما يشهد به ما ورد في الشك في الصلاة بعد خروج الوقت بناء على كونه من صغريات القاعدة، فإنه لا إشكال في عدم اعتبار الدخول في الغير فيه.

الموضع الرابع

عـــدم جــريــان القاعدة في أفعال الطهارات الثلاث

قد خرج من الكلية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث، فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر. وأما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات، وقد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق، كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني، ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك.

مستند الخروج

وكيف كان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الكثيرة(١)

---

(١) لم أعثر على نصوص كثيرة في المقام. نعم يكفي في ذلك صحيح زرارة الذي أشرنا إليه قريباً، الصريح في الاعتناء بالشك مادام قاعداً على الوضوء المعول عليه عند الأصحاب حيث ذهبوا إلى الاعتناء بالشك قبل تمامية الوضوء، بل عرفت دعوى الإجماع على ذلك.

قال سيدنا الأعظمﷺ: «بلا خلاف كما عن المدارك والحدائق والمفاتيح، بل عن شرحي الدروس والمفاتيح دعوى الإجماع، بل عن ثانيهما نقله عن جماعة». لكن ذلك كله مختص بالوضوء، وأما الغسل والتيمم فلا دليل على خروجهما عن القاعدة لاختصاص النص بالوضوء وعدم ثبوت الإجماع على الإلحاق. ومجرد تصريح جمع به ـ كما سبق ـ لا ينفع بعد قرب احتمال كون مستندهم دعوى عدم الخصوصية

المخصصة للقاعدة المتقدمة.

ظاهر رواية ابن أبي يعفور أن حكم الوضوء من باب القاعدة

إلا أنه يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة هي قوله: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» أن حكم الوضوء من باب القاعدة(١)، لا خارج عنها، بناء على عود ضمير (غيره)(٢) إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء، وحينئذٍ فقوله: «إنما الشك...» مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من أجزاء العمل، وأنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه(٣).

للوضوء، وأن الموضوع مطلق الطهارة، وأن ذكره في النص لأنه من أفرادها، ونحو ذلك مما لا يمكن الركون إليه في الخروج عن القاعدة. فالبناء على عدم الإلحاق هو المتعين، كما قربه المصنفؒ في كتاب الطاهرة.

نعم استشكل في عموم نصوص القاعدة لكل فعل، فيبقى الشك في أفعال الغسل والتيمم مجرى لأصالة عدم الإتيان بلا حاجة إلى الإلحاق بالوضوء. وهو كما ترى، خلاف ظاهر نصوص المسألة، فالبناء على العموم وشموله لأفعال الغسل والتيمم متعين، وإن ادعى المصنفؒ هناك الشهرة المحققة على عدم جريان القاعدة فيهما.

(١) لأن ظاهر قولهعليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» الإشارة للقاعدة.

(٢) يعني: في قوله: «وقد دخلت في غيره».

(٣) لأن الصدر يكون قرينة على المراد من الذيل ومفسراً له، فيكشف عن أنه ليس المعتبر في إلغاء الشك مضي محله، بل لابد من مضي تمام العمل عند الشك في

الإشكال في ظاهر ذيل الرواية

هذا ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل، من جهة أنه يقتضي بظاهر الحصر أن الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد(١).

مضافاً إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شك في جزء من الوضوء(٢) بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه، لأنه باعتبار أنه

جزء العمل، ولا يكفي مضي نفس الجزء بمضي محله والدخول في غيره من الأجزاء. لكن في صلوح ذلك لتوجيه الرواية مع قوة ظهور كون ضمير (غيره) عائداً للشيء إشكال، ولعل الالتزام بإجمال الرواية أولى.

(١) فإنه وإن لم يتحقق التجاوز بالإضافة إلى الوضوء، إلا أنه يتحقق التجاوز بالإضافة إلى غسل اليد، فيلزم إلغاء الشك في جزئه المفروض. لكن قد يهون دفع الإشكال بأنه لابد من وحدة العمل، بحيث يكون عملاً واحداً لا جزءاً من عمل. وغسل اليد وإن كان عملاً مركباً إلا أنه جزء من الوضوء لا عمل مستقل. وحمل الموثقة على ذلك ليس عزيزاً جمعاً بينها وبين صحيحة زرارة الحاكمة بالاعتناء بالشك في الوضوء قبل الفراغ منه، فإنه أهون مما ارتكب فيها من عود الضمير إلى الوضوء، لا إلى الشيء، لأجل الجمع بينها وبين الصحيحة. فلاحظ.

(٢) ويشكل أيضاً في أجزاء غير الوضوء، كالصلاة لعين الوجه المذكور.

وبالجملة: حمل الموثقة على ما ذكره موجب للاعتناء بالشك في موارد قاعدة التجاوز الذي هو خلاف صريح صحيحتي إسماعيل وزرارة المتقدمتين وغيرهما، فلا مجال له.

ومنه يظهر أنه لا مجال لدفع محذور المعارضة بدعوى حكومة الموثقة على الصحيحتين، فإنه كما تعين حمل الموثقة على الدخول في غير الوضوء كذلك للقرينة المذكورة يتعين بقرينة الموثقة حمل الدخول في الغير في الصحيحتين على غير الصلاة،

شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الأخبار السابقة(١) ومن حيث أنه شك في أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ويمكن أن قال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إن الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه، وهي الطهارة(٢)، فلا يلاحظ كل فعل منه بحالة حتى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة(٣)، ولا يلاحظ بعض أجزائه ـ كغسل اليد مثلاً ـ شيئاً مستقلاً يشك في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده، ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

وبالجملة: إذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالاً مستقلة يجري فيه حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الإشكالين في الاعتماد على الخبر، ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة، إذ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه. والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك

لا على غير الجزء المشكوك فيه. فإن ذلك خلاف صريح الصحيحتين وغيرهما. كما لا يخفى.

(١) كصحيحتي زرارة وإسماعيل وغيرهما.

(٢) وهذا بخلاف مثل الصلاة والحج ونحوهما من المركبات، فإنه لا يقصد بها أثر بسيط مترتب على جميع أجزاء المركب، بل جميع الأجزاء واجبة لنفسها وإن كانت ارتباطية.

(٣) إذ بناءً على لحاظه عملاً واحداً يخرج عن موضوع الأخبار السابقة.

عدم غرابة فرض الوضوء فعلاً واحداً

في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده(١).

ثم إن فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه ليس أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة، حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات والحروف، بل الأظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً(٢). وقد عرفت

---

(١) يعني: أن القرينة على كون الوضوء ملحوظاً عملاً واحداً هو اشتمال الموثقة على التذييل بقاعدة عدم الاعتناء بالشك إلا بعد التجاوز والإرجاع إليها في باب الوضوء، فإن ذلك لا يلائم صدر الموثقة ولا بقية روايات القاعدة إلا بالتنزيل على فرض الشارع الوضوء عملاً واحداً لا يتحقق فيه التجاوز إلا بالفراغ عنه بتمامه.

لكن هذا مما لا يرجع إلى محصل، فإن المفروض هو الشك في خصوص الجزء، ومع فرض الترتيب بين الأجزاء يحصل التجاوز عن الجزء بالدخول في غيره قهراً، وإن كان الوضوء عملاً واحداً، لأن ملاك التجاوز ليس هو وحدة العمل وتعدده، بل مضي محل الشك والمفروض حصوله. على أن هذا لو تم في نفسه لا يصلح لتفسير الموثقة وجمعها مع بقية الأخبار، لأنه ليس جمعاً عرفياً بل تبرعياً، فالالتزام بإجمال الرواية، لإجمال وجه الاستشهاد فيها بالقاعدة، أو بظهورها في عدم الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء ـ كما هو ظاهرها بدواً ـ مع طرحها لمعارضتها لصحيحة زرارة المعتضدة بالشهرة المحققة والإجماع المدعى ـ لعله أولى من هذه التكلفات.

(٢) إلا أن هذا كله بلا شاهد ولا ضابط، بل لا يرجع إلى محصل كما عرفت. مع أنه مناف لإطلاق أدلة القاعدة، فالعمل بالإطلاق هو الأوفق. ولا سيما بعد كونه وارداً لبيان أمر ارتكازي عرفي يكفي في إمضائه أدنى ظهور.

النص في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود والنهوض للقيام(١).

ومما يشـهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في هـذا الحكـم، إذ لا وجه له ظاهـراً إلا ملاحظة كون الوضوء أمـراً واحداً يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعني: الطهارة(٢).

---

(١) عرفت أنه يمكن توجيه ذلك بعدم صدق التجاوز عن الركوع والسجود بهما، لتوقفه على الجزء المترتب عليهما شرعاً. فراجع.

(٢) فقد ذكر المصنفﷺ ذلك في كتاب الطهارة وجهاً لإلحاق الغسل والتيمم بالوضوء. لكنه لا وجه للإلحاق المذكور، فإنه لو سلم توجيه الموثقة بحمل الوضوء عـلى أنه عمـل واحد، إلا أنـه لا قرينة على كون مـلاك وحدته وحـدة الأثر المترتب عليه وهو الطهارة، ليتعدى منه للغسل والتيمم، لإمكان خصوصيته في ذلك ومجرد وحدة المسبب لا تقتضيه.

ولعلـه لأجل ذلـك لم يعتنﷺ بهذا الوجه في الإلحـاق في كتاب الطهارة، فإنه وإن ذكره وجهاً إلا أنه صرح باحتياج الإلحاق إلى دليل. فلاحظ.

الموضع الخامس

هل تجري القاعدة في الشروط كما تجري في الأجزاء؟

ذكر بعض الأساطين أن الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط، بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل(١) حكم(٢) الأجزاء في عدم الالتفات، فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية. ولا فرق بين الوضوء وغيره. انتهى. وتبعه بعض من تأخر عنه،

واستقرب في مقام آخر إلغاء الشك في الشرط بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات(٣).

---

(١) كما لو شك في الوضوء وهو متهيىء للدخول في الصلاة. وكأن وجه إلغاء الشك في مثل ذلك صدق التجاوز والمضي، بناء على أن المعيار فيه مضي المحل ولو من جهة العادة، فإن التهيؤ للصلاة لا يكون عادة إلا بعد الوضوء. وقد سبق الإشكال فيه في الموضع الثاني.

(٢) خبر (إن الشك في الشروط) والعبارة لا تخلو عن اضطراب أو نقص. ولعل الأولى أن يقول: بحكم الشك في الأجزاء.

(٣) فلو صلى ثم شك في الوضوء بنى على تحققه، بحيث له الدخول في صلاة أخرى أو مس كتابة القرآن أو نحوهما من دون حاجة إلى إحداث وضوء.

وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب ـ كصاحب المدارك وكاشف اللثام ـ من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط.

الأقوى التفصيل

والأقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط، فيلغو الشك في الشرط بالنسبة إليه، لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه(١)، أما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشك فيه(٢)، لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله.

وربما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول مطلقاً ولو لمشروط آخر، أو يختص

---

(١) لأن محل الشرط، لما كان هو المشروط، فيكون مضيه والتجاوز عنه بالفراغ عن المشروط. ولو فرض عدم صدق المضي بالإضافة إلى الشرط كفى صدق المضي بالإضافة إلى المشروط في إلغاء احتمال بطلانه. مضافاً إلى بعض النصوص، كصحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. قال: يمض [يمضي.ظ] على صلاته ولا يعيد».

نعم يشك بناءً على ما سبق من المصنف قدس سره من اعتبار الدخول في الغير، لعدم تحققه هنا. إلا أن يرجع إلى ما سبق منه من كفاية الانتقال إلى حالة أخرى غير حال الصلاة في صدق الدخول في الغير.

(٢) فلا يجوز الدخول في المشروط الآخر إلا بعد إحراز الشرط، ولا يكفي إحرازه مع المشروط الأول.

بالمدخول(١).

---

(١) هذا بظاهره عين الدعوى فلا يكون مبنى لها. وفي بعض النسخ: «وربما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول، أو يختص بالدخول».

وكأنه إشارة إلى الكلام في أن مفاد القاعدة تحقق الأمر المشكوك فيه، أو مجرد مضي العمل وصحته، فعلى الأول يتعين جواز الدخول في مشروط آخر، إذ بعد إحراز الشرط لتحقق التجاوز عنه بالإضافة إلى المشروط الأول يتعين جواز الدخول في تمام ما يشترط فيه.

وعلى الثاني يتعين عدم جواز الدخول في مشروط آخر لعدم إحراز شرطه، إذ غاية ما استفيد من القاعدة مضي العمل ـ وهو المشروط الأول ـ وعدم الاعتناء بالشك فيه، وهو لا يصحح الدخول في المشروط الآخر إلا بناء على الأصل المثبت.

ولعل هذا المعنى هو المناسب لما يأتي من المصنفﷺ في الجواب عن هذا الوجه. وكيف كان فلا بأس بصرف الكلام إلى تحقيق مفاد القاعدة من هذه الجهة وأنها هل تقتضي التعبد بوجود المشكوك أو مجرد مضي العمل وعدم الاعتناء بالشك فيه، فنقول: إن قيل بتعدد القاعدة فقاعدة الفراغ لما كان مفادها إحراز صحة العمل من دون نظر إلى الأجزاء والشرائط التي يكون الشك فيها منشأ للشك في الصحة فلا وجه لكونها مقتضية للتعبد بالأجزاء والشرائط المشكوكة.

نعم هي بالإضافة إلى نفس الصحة المشكوكة قد تقتضي التعبد بها، لا مجرد مضي العمل وإلغاء الشك، لأن أكثر نصوصها وإن لم يتضمن التعبد بالصحة، بل مضي العمل لا غير، إلا أن ما تضمن تعليل ذلك بأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك ظاهر في التعبد بالصحة المشكوكة وإحرازها بمقتضى الأمارة المفروضة وهي كونه حين الوضوء أذكر، فيقدم على بقية النصوص، لأنه بالإضافة إليها كالمبين بالإضافة إلى المجمل. فلاحظ.

....

وأما قاعدة التجاوز فأدلتها العامة ـ كصحيحتي زرارة وإسماعيل المتقدمتين ـ وإن لم تتضمن التعبد المشكوك والحكم بتحققه، إلا أن المنساق منها ذلك من حيث أن موضوع الشك هو وجود الشيء فإلغاء الشك ظاهر في التعبد به.

ولاسيما مع تصريح بعض النصوص الخاصة به، كرواية حماد: «أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال عليه السلام: قد ركعت أمضه» ونحوها مصحح عبد الرحمن المتقدم في الموضع الثالث. ومن ثم كانت قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الفراغ عندهم، لأنها مقتضية للتعبد بمنشأ الشك الذي هو مجرى قاعدة الفراغ، فإن الشك في الصحة ناش من الشك في وجود الجزء المشكوك.

وحينئذٍ فالفراغ عن المشروط إن كان موجباً لصدق التجاوز عن الشرط كان مقتضى قاعدة التجاوز في الشرط الحكم بوجوده، وإلا لم يكن مجال لجريانها فيه، فلا تجري إلا قاعدة الفراغ في نفس المشروط، وهي ـ كما عرفت ـ لا تقتضي إلا صحته من دون أن تحرز الشرط كي يتوهم صحة الدخول في مشروط آخر. وقد تقدمت قريباً الإشارة إلى كلا المبنيين. هذا بناءً على تعدد القاعدة، أما بناءً على وحدتها ـ كما هو ظاهر المصنف قدس سره ـ ففي كون مفادها تحقق ما شك في وجوده، أو مجرد المضي على الشك وإلغائه إشكال، لاختلاف لسان النصوص.

وقد يدعى أن مفادها البناء على وجود المشكوك عملاً بما دل عليه من النصوص الصالح لتفسير بقيتها بعد فرض كونها مشيرة إلى قاعدة واحدة وهو ظاهر المصنف قدس سره على ما سيأتي منه.

أما بناءً على ما ذكرنا في توجيه عموم القاعدة ووحدتها فلا يبعد كون مفادها البناء على تحقق ما شك فيه، فهي بالإضافة إلى المركب ولا تقتضي إلا الحكم بصحته، لفرض عدم الشك إلا في صحته وبالإضافة إلى الجزء تقتضي الحكم بوجوده لفرض كونه مشكوكاً.

معنى عدم العبرة بالشك بعد تجاوز المحل

أقول: لا إشكال في أن معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل، لا مطلقاً(١) فلو شك في أثناء

وحينئذٍ فمع الشك في الشرط بعد الفراغ عن المشروط يبتني الكلام على ما سبق أيضاً من صدق المضي بالإضافة إليه، أو بالإضافة إلى خصوص المشروط، فعلى الأول تكون محرزة لوجوده، وعلى الثاني لا تحرز إلا صحة المشروط وتماميته من دون أن تحرز الشرط بنفسه. فتأمل جيداً.

(١) حاصل ما يوجه به كلامه‏ﷺ: أن القاعدة لا تقتضي التعبد بالشيء المشكوك مطلقاً، بل من حيث كونه مشكوكاً قد مضى محله، وتحقق التجاوز عنه، فهي إنما تقتضي التعبد بالمشكوك بالنحو الذي يرتبط بالمحل الخاص، ويضاف إليه بحسب تشريعه، فلو كان مشروعاً بوجهين:

تارة: مرتبطاً بالمحل الخاص الذي مضى.

وأخرى: غير مرتبط به، فهي إنما تقتضي التعبد بالنحو الأول منه فلا إطلاق لها إلا في ترتيب آثاره، لا بالنحو الثاني، لعدم صدق التجاوز بالإضافة إليه، وحينئذٍ فحيث كان مضي الشرط والجزء بمضي محلهما من المركب من حيث أخذهما فيه، فالقاعدة لا تقتضي التعبد بوجودهما مطلقاً بلحاظ جميع الآثار، بل بلحاظ خصوص صحة المركب، لعدم صدق التجاوز إلا بالحيثية المذكورة، ولا إطلاق لها في التعبد بهما من حيث الآثار الأخر.

فلو نذر أن يتصدق إن صلى صلاة تامة الركوع والسجود، فشك في تمامية السجود كان مقتضى قاعدة التجاوز التعبد بالسجود بالنحو الذي تترتب عليه التمامية المذكورة، فتجب الصدقة بناء على أن مفاد القاعدة إثبات المشكوك والتعبد به، لا مجرد المضي والاجتزاء بالعمل، أما لو نذر أن يتصدق لكل أربع سجدات يسجدها فصلى ركعتين شك في تمامية سجودهما واحتمل نقصهما سجدة، فلا تنهض القاعدة بإثبات سجوده السجدات الأربع، لعدم كون المنذور هو السجدات من حيث تمامية

....

الصلاة بها، بل السجدات في أنفسها مع قطع النظر عن التمامية المذكورة، وهي مما لا يصدق المضي بالإضافة إليها، وقد عرفت أنه لا إطلاق للقاعدة في إثبات التعبد بلحاظ جميع الآثار حتى المترتبة عليه لا بلحاظ ارتباطه بالمحل ومشروعيته فيه، نعم وقوع الصلاة التامة السجود يستلزم تحقق أربع، إلا أن ذلك لا يكفي بناءً على ما هو التحقيق من عدم حجية الأصل المثبت.

إن قلت: لا مانع من الحجية في المقام بعد ظهور النصوص في كون القاعدة من الأمارات التي لها نحو من الكاشفية لا من سنخ الأصول التعبدية الصرفة.

قلت: لا دليل على حجية الأمارات في لازم مؤداها مطلقاً، بل هو تابع لإطلاق دليل حجيتها وعدمه، كما تقدم إليه الإشارة في مبحث الأصل المثبت، ولا إطلاق لدليل التعبد في المقام، بل ينصرف لخصوص الآثار التي يتحقق التجاوز بالإضافة إليها، كما ذكرناه.

ومنه يظهر حال الشرط في المقام، فإنه لو سلم كون مقتضى القاعدة التعبد بوجوده لا محض البناء على إلغاء الشك، إلا أن التعبد به لما كان من حيث مضي محله اختص بالأثر الثابت له من حيث ارتباطه بالمحل الخاص، ومن الظاهر أن ارتباطه بالمحل الخاص من حيث كونه شرطاً للمركب، فلا تقتضي القاعدة إلا التعبدية من حيث تمامية المركب، لا بلحاظ بقية الآثار ليصح الدخول في بقية الآثار، لعدم تحقق المضي بالإضافة إلى تلك الآثار.

نعم لو كان المحل معتبراً في المشكوك من حيث مشروعيته في نفسه مع قطع النظر عن المركب اتجه الاجتزاء به إذا تحقق التجاوز عنه، كصلاة الظهر، فإن محلها من حيث كونها مشروعة في نفسها قبل العصر، فالدخول في العصر يكون محققاً للتجاوز عنها بالحيثية المذكورة، لا من حيث صحة العصر فقط، فلا مانع من الالتزام بعدم وجوب إعادتها، وعدم وجوب العدول إليها، بل عدم جوازه،

العـصر في فعـل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنـوان أنه شرط للعصر (١)،

لصـدق التجاوز بالإضافة إليهـا ـ حينئذٍ ـ بلحاظ مشروعيتهـا من حيث هي، ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره المصنفﷺ في الشك في فعل الظهر بعد الدخول في العصر، كما سيأتي.

هذا كله في الشروط التي تكون شرطاً بوجودها في محلها. وأما الشروط التي تكون شرطاً ببقائها واستمرارها ـ كالطهارة والاستقبال بل أكثر الشروط ـ فالأمر فيهـا أوضـح، فإن القاعدة إنـما تحرز وجودهـا في الزمان السـابق مقارنة للمشروط الـذي مضى، ولا تحرز بقاءهـا كي يترتب عليه جواز الدخـول في مشروط آخر، إلا بناءً على الأصل المثبت، من حيث إن وجودها سابقاً قد يستلزم بقاءها لاحقاً للعلم بعدم تخلل الناقض، وقد عرفت عدم حجية القاعدة في لازم مجراها.

ولـذا لا يظـن من أحد الالتزام بإحراز طهارة المئزر لو علم المصلي من نفسـه أنه لو اغتسـل لغسـل المئزر معه وطهـره، بدعوى أن القاعدة تقتضي إحراز الغسـل وإحراز لازمه وهو طهارة المئزر، مع أن طهارة المئزر كاستمرار الطهارة الحدثية من لـوازم حصول الطهارة الحدثية حين الصلاة التي هي شرط فيها، كما يظهر بالتأمل. فتأمل جيداً.

(١) أشرنا إلى صدق التجاوز عن الظهر لا من حيث كونها شرطاً في العصر، بل من حيث كونها مشروعة في نفسها، لأن محلها حسب التشريع قبل العصر.

إن قلـت: تأخيرهـا عـن العـصر لا يوجب خلـلاً فيها، بل يوجـب الخلل في العصر، فتبطل العصر بمخالفة الترتيب لا الظهر.

قلـت: هذا لا ينافي كون محلها قبـل العصر، لأن عدم الخلل فيها باعتبار عدم وقـوع العـصر صحيحة قبلها، لوقوعهـا في غير محلها أيضاً فتبطـل فلا تكون الظهر في ظـرف اعتبـار الترتيب ـ كـما في حال الذكر، إذ في حال السـهو يسـقط الترتيب ـ واقعـة بعـد العصر حتى يمكن فـرض بطلانها بإيقاعها في غير محلهـا، وهذا لا ينافي

ولعـدم وجـوب العدول إليه(١)، لا عـلى تحققه مطلقاً حتـى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنما فات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

التفصيل بين الوضوء ونحوه وبين غيره

ومـن هنـا يظهـر أن الدخول في المـشروط أيضـاً لا يكفـي في إلغاء الشك في الشرط، بل لابد من الفراغ عنه، لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسـبة واحدة، وتجاوز محله باعتبـار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلابد من إحرازه للأجزاء المستقبلة.

نعم ربما يدعى في مثل الوضوء أن محل إحرازه لجميع أجزاء الصلاة

في كـون محلها قبل العـصر، وإلا لجرى ذلك في أجزاء المركب أيضاً، فإن الدخول في الجزء اللاحق قبل السـابق لا يوجب إلا بطلانه لا بطلان السـابق لو وقع بعده، مع أن قاعـدة التجاوز تجري لإثبات وقوع الجزء السـابق لا لصحة الجزء اللاحق الذي دخل فيه فقط، ولذا لا يجب قضاء الجزء لو كان مما يقضى.

مضافـاً إلى مـا عن مسـتطرفات السرائر عـن كتاب حريز عـن زرارة عن أبي جعفـر عليه السلام: «فإن شـك في الظهر فيما بينـه وبين أن يصلى العـصر قضاها، وإن دخله الشـك بعـد أن يصلي العصر فقد مضت إلا أن يسـتيقن، لأن العـصر حائل فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين».

إذ لا يبعد شموله لما إذا دخله الشك في أثناء العصر، ولو لعموم التعليل. مع أن كلام المصنف قدس سره شامل لما إذا فرغ من العصر، كما لا يخفى. فتأمل جيداً.

(١) إذا فـرض جريـان أصالـة عدم الإتيـان بالظهر فلا وجـه لعدم وجوب العـدول إليهـا في أثنـاء العـصر، فإنـه لا ينـافي صحة الدخـول في العصر، كـما لعله ظاهر.

قبل الصلاة، لا عند كل جزء(١).

ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل إحرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك، كالاستقبال والنية، فإن إحرازهما ممكن في كل جزء، وليس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء حينئذٍ، فلو شك في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلة.

والمسألة لا تخلو عن إشكال. إلا أنه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في أثناء الصلاة وفيه بعده صحيحة علي بن جعفر

---

(١) فيكون كالأذان والإقامة بالإضافة إلى الصلاة. وكأن وجه ذلك ظهور قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ...**﴾ في أن محله قبل الصلاة.

وفيه: أنه محكوم لظهور ذيله في أن الشرط هي الطهارة، وهي إنما تكون شرطاً حيث الصلاة كسائر الشروط، وهو مقتضى مثل قولهعليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» أيضاً.

ثم إن هذا لو تم إنما ينفع في جواز إتمام الصلاة لو شك في أثنائها في الوضوء، لا في مشروعية الدخول في صلاة أخرى، لأن لزوم كونه قبل الصلاة ـ لو سلم ـ إنما هو من جهة كونه شرطاً فيها لا من حيث كونه مشروعاً في نفسه قبلها ـ كما ذكرناه في الظهر والعصر ـ وحينئذٍ يأتي فيه ما سبق في الشروط من عدم صدق التجاوز إلا من حيث تمامية الصلاة السابقة، لا مطلقاً حتى بلحاظ الصلاة اللاحقة، كما يظهر بالتأمل فيما سبق، إذ لا فرق فيه بين الشرط المقارن والسابق.

نعم لا يتوجه ـ حينئذٍ ـ ما ذكرناه أخيراً في الشروط التي تكون معتبرة بحسب استمرارها لا بحسب أصل وجودها، كما يظهر بالتأمل.

عـن أخيـهعليه السلام قال: «سـألته عن الرجـل يكون على وضوء ثم يشـك على وضـوء هو أم لا. قـال: إذا ذكرها وهو في صلاته انـصرف وأعادها، وإن ذكـر وقد فرغ من صلاته أجـزءه ذلك» بناء على أن مورد السـؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك(١).

---

(١) يعنـي: بنحو الشـك الســاري الذي هو مورد قاعـدة اليقين، لا الطارئ الـذي هـو مورد الاسـتصحاب، فـإن عدم حجيـة قاعـدة اليقين موجـب للاعتناء بالشـك في نفسـه فالتفصيل بين الفراغ من الصلاة وعدمه لابد أن يكون ناشـئاً من صدق التجاوز بالإضافة إلى تمام الصلاة في الأول دون الثاني، ولا يتم إلا بناء على ما ذكره المصنفقدس سره من لزوم إحراز الشرط في بقية الأجزاء إذا كان الشك في الأثناء.

لكـن الرواية لو لم تكـن ظاهرة في إرادة الطارئ فتنافي حجية الاسـتصحاب فيتعـين طرحهـا أو تأويلها، فلا أقل من إجمالها المانع من الاسـتدلال بها. فالعمدة ما ذكرناه، ولا وجه معه لما ذكره المصنفقدس سره.

الموضع السادس

هل يلحق الشك في الصحة بالشك في الإتيان؟

أن الشك في صحة الشيء المأتي به حكمه حكم الشك في الإتيان، بل هو هو لأن مرجعه إلى الشك في وجود الشيء الصحيح(١). ومحل الكلام ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة(٢)، كما

---

(١) لكن الإرجاع المذكور خلاف ظاهر الأدلة الآتية، فإن ظاهر مثل قوله عليه السلام: «كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه، كما هو ...» هو عدم الاعتناء بالشك في صحة ما وقع بالبناء على الصحة، لا عدم الاعتناء بالشك في وجود الصحيح بالبناء على وقوع الصحيح.

مع أن الإرجاع المذكور لا ينفع إلا مع فرض التجاوز عن محل الإتيان بالشيء الصحيح، كما لو شك في صحة الصلاة بعد خروج الوقت، أما مع عدمه، فلا مجال لجريان القاعدة لعدم تحقق موضوعها بالإضافة إليه وإن تحقق موضوعها بالإضافة إلى الصحة، لأن محل الصحة هو الفعل الواقع المجهول الحال، فيصدق المضي بالإضافة إلى الصحة بالفراغ عنه ولا يصدق بالإضافة إلى نفس وقوع الصحيح، لبقاء وقته ومحله. فلاحظ.

(٢) إذ في مثل ذلك يكفي جريان القاعدة بالإضافة إلى المشكوك، فلا يحتاج معه إلى التعبد بالصحة، كما لو كان منشأ الشك في صحة الصلاة هو احتمال ترك الركوع، فإن إحراز الركوع بالقاعدة حاكم بصحة الصلاة بلا حاجة إلى إحراز الصحة.

لـو(١) شـك في تحقق الموالات المعتـبرة في حروف الكلمـة(٢) أو كلمات الآية.

لكـن الإنصـاف أن الإلحـاق لا يخلو عـن إشـكال، لأن الظاهر من أخبار الشـك في الـشيء اختصاصها بغير هذه الصـورة(٣). إلا أن يدعى

---

(١) تمثيل للنفي الذي هو محل الكلام.

(٢) فإن الموالاة المذكورة ليسـت من الشروط الشرعية حتى يمكن إحرازها لإثبـات صحـة الكلمة ـ بناء على ما سـبق في الموضع الخامس ـ بل هي شرط لتحقق الكلمة عرفاً، فإحرازها لا يحرز الكلمة إلا بناء على الأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: ليسـت المـوالاة أمراً زائداً على أصل وجـود الكلمة مأخوذاً شرطـاً في صحتها، كالطهـارة في الصلاة، بل هي مقومة لصـدق الكلمة ولتحققها، فاحرازها لا يقتضي صحة الكلمة، بل يستلزم وجودها، فلا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت، بل لابد من إجراء القاعدة في نفس الكلمة لإحراز وجودها.

لكن على هذا لا يكون الشك المذكور راجعاً إلى الشك في صحة الموجود، بل شك في وجود الجزء بمفاد كان التامة، كما لو دار الأمر بين أن يكون قد نطق بالكلمة أو تنحنح، فإنه خارج عما نحن فيه، وليس الشك فيه في صحة الموجود، بل في وجود الجزء، كما لعله يظهر بالتأمل.

فالظاهر أن أثر الكلام فيما نحن فيه إنما يظهر في الشك في الجزء الأخير، الذي لا يصـدق مضيـه بالفراغ عن المركب، لعدم فوات المـوالاة أو لعدم اعتبارها، كما في الغسل، فإنه لا مجال حينئذٍ لإجراء القاعدة بالإضافة إلى الجزء، وإنما يمكن إجزاؤها بالإضافة إلى المركب المفروض عدم الشـك في وجوده، بل في صحته، فيبتني على ما يذكر هنا. فلاحظ.

(٣) لما ذكرنا في الموضع الثاني من أن ظاهر الشك في الشيء الشك في وجوده لا في صحتـه. لكـن لا موقع للإشـكال من هـذه الجهة لو فرض إرجاع الشـك فيما

تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبي يعفـور(١). أو يجعـل أصالـة الصحة في فعل الفاعـل المريد للصحيح أصلاً برأسه. ومدركه ظهور حال المسلم.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة: «إن الأصـل في فعل العاقل المكلف الـذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة» انتهى.

ويمكن اسـتفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم(٢) في قوله: «هو

نحن فيه للشـك في وجود الشيء، من حيث رجوعه إلى الشـك في وجود الصحيح، كما ذكره المصنفقدس سره.

مضافـاً إلى أنـه لابـد من رفـع اليد عـن الإشـكال المذكـور بملاحظة بعض النصـوص المتضمنـة لعنـوان الفراغ، وبعضها الـذي لم يؤخذ فيه الشـك في الشيء، مثـل: «كلـما مـضى من صلاتك وطهـورك ...»، فإن ظاهـر المضي فيه مضيه بنفسـه فيكـون ظاهـراً في المفروغية عن أصل وجوده، لا مضي محله حتى يجتمع مع الشـك في أصـل وجوده، كما ذكرنا ذلك عند الـكلام في الموضع الأول. وقد تقدم ما يتعلق بالمقام في أوائل الكلام في هذه القاعدة. فراجع.

(١) موثقـة ابن أبي يعفور مختصة بحسـب موردها في الشـك في الصحة بناء عـلى حملهـا على الشـك في الوضوء بعد الفـراغ عنه لا في أجزاء الوضـوء. فراجع ما تقدم في الموضع الأول.

(٢) عرفت الإشكال في كونه تعليلاً صالحاً لتعميم الحكم أو تخصيصه. نعم لا حاجة في اسـتفادة الحكم من الحديث إلى عموم التعليل، بل هو نص فيه بحسـب مورده، إذ السؤال فيه عن الشك في الوضوء بعد الفراغ عنه، فمورده الشك في صحة الموجود لا وجود الصحيح.

حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فإنه بمنزلة صغرى لقوله: فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به إبراء ذمته، لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر(١)، وعمداً خلاف إرادة الإبراء.

---

(١) يعني: الذي عبدنا الشارع به بمقتضى قوله: «هو... أذكر».

الموضع السابع

المراد من الشك فـي موضوع هـذه القـاعـدة

الظاهر أن المراد بالشـك في موضوع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل.

فلو علم كيفية غسـل اليد وأنه كان بارتماسـها في الماء، لكن شك في أن ما تحت خاتمه ينغسـل بالارتماس أم لا(١)، ففي الحكم بعدم الالتفات وجهـان، من إطلاق بعض الأخبار. ومن التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشـك» فـإن التعليل يدل على تخصيـص الحكم بمورده مع عموم السؤال، فيدل على نفيه عن غير مورد العلة(٢).

---

(١) لا يخفـى أن هـذا ليـس مثالاً لما فرضـه المصنفﷺ مـن انحفاظ صورة العمل، فإن غسل ما تحت الخاتم من عمله وليس هو معلوماً له. وإنما يصح التمثيل لـه بـما إذا علـم بالصلاة إلى جهة معينة وشـك في أنهـا القبلة، أو علـم بالصلاة تماماً وشك في كونه حاضراً بنحو الشبهة الموضوعية، ونحو ذلك مما لا يرجع فيه الإجمال إلى العمل، وإنما يرجع إلى بعض الجهات المقارنة له، كالقبلة والأمر ونحوها. نعم لو كان المعيار في التفصيل هو العلم بالغفلة حين العمل عن جهة الشك كان التمثيل له بما ذكره في محله، وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) لم يتضـح مـن الرواية أنه وارد مـورد التعليل الذي يـدور الحكم مداره وجـوداً أو عدمـاً بـل لعل ذكـره للتنبيـه إلى بعض الجهـات التي تردع عـن الاعتناء

....

بالشك المذكور، فهو أشبه بالحكمة التي يوجب الالتفات إليها وضوح الحكم في نفس السائل، نظير ما ورد في تقريب حجية اليد من قولهعليه السلام: «وإلا لم يبق للمسلمين سوق» أو لبيان العلة غير المنحصرة التي يمكن أن يخلفها غيرها، ولذا لو فرض ورود تعليل آخر بنفس اللسان لم يكن بينهما تناف ولا ظهور له في بيان العلة المنحصرة التي ينتفي الحكم بانتفائها والتي لا يمكن أن تخلفها علة أخرى.

فالمقام نظير أن يسأل عن الرمان فيقال: الحامض ضار، فإنه لا يدل على انحصار العلة بالحموضة، ولذا لو قيل في جواب آخر: البارد ضار، لم يكن منافياً للأدلة، فلا يصلح لتقييد العمومات أو الإطلاقات، وليس هو مثل قولنا: لا تأكل الرمان لأنه حامض، في ظهوره في انحصار العلة ولزوم الخروج به عن العمومات أو الإطلاقات.

وقد أشار سيدنا الأعظمقدس سره في المسألة السادسة والخمسين من ختام خلل الصلاة في مستمسكه إلى تقريب عدم صلوح التعليل لتقييد الإطلاقات بوجه لا بأس بالاطلاع عليه لعله راجع إلى بعض ما ذكرناه. فراجع.

والحاصل: أن التأمل في لسان التعليل قاض بعدم نهوضه للتصرف في عموم بقية النصوص أو إطلاقها، ولاسيما مع كثرتها وشدة التأكيد على العموم فيها ومناسبته للإرتكازيات العقلائية في المقام.

وأما دعوى: أن منشأ بناء العقلاء على مضمون القاعدة هو أن الدخول في المركب لما كان ملازماً لقصد جميع ما يعتبر فيه ضمناً ارتكازاً فظاهر حال المكلف عمله على طبق قصده الارتكازي وعدم تخلفه عنه لغفلة ونحوها، وذلك لا يشمل ما لو علم بغفلته عن جهة الشك حين العمل.

فمندفعة: بأنه ليس في النصوص المطلقة على كثرتها الإشارة إلى الإرتكاز المذكور، بل ظاهرها إرادة عدم الاعتناء بالشك فيما مضى، وهذا أمر ارتكازي آخر

....

أعم من الأول مورداً مخالف له منشأ.

ولاسيما بملاحظة تطبيق العموم على مثل الأذان والإقامة مما لا يعتبر في الصلاة فلا يكون قصدها ملازماً لقصده ارتكازاً إلا في حق المتعود عليه مع عدم التقييد فيها بالعادة.

نعم التعليل بأنه أذكر يناسب الأول، إلا أنه لا مجال للخروج به من ظاهر الاطلاقات الكثيرة كما عرفت.

ويتضح ما ذكرنا من العموم بملاحظة حسن الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت. قال عليه السلام: حوله من مكانه. وقال عليه السلام في الوضوء: تدره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة».

ودعوى: أنها واردة لبيان عدم وجوب تحويل الخاتم وإدارته وشرطيتها في الطهارة بحيث يقتضي بطلانها بتركهما واقعاً لا من حيث احتمال عدم وصول الماء لما تحته ـ ليكون مما نحن فيه ـ بعيدة جداً، لعدم المنشأ لاحتمال اشتراط الطهارة بالتحويل والإدارة حتى يسأل عنها. بل الظاهر أن المنشأ احتمال عدم وصول الماء بدونهما، كما يناسبه ما في صحيحة بن جعفر من أن تحريك السوار ونزع الخاتم لإيصال الماء إلى ما تحتهما.

ودعوى: أن ذلك لا يناسب خصوصية التحويل والإدارة، كما هو ظاهر حسن الحسين، بل لا يقتضي الاكتفاء بإيصال الماء بأي وجه كان.

مدفوعة: بأن ذكرهما ليس لخصوصيتهما، بل من حيث كونهما مقدمة لإيصال الماء ولو بقرينة صحيحة ابن جعفر. فراجع ما ذكره بعض مشايخنا في المقام وتأمل جيداً.

ثم إن مقتضى الارتكاز المشار إليه المطابق للتعليل بأنه أذكر لو تم عدم جريان القاعدة مع العلم بالغفلة حين العمل عن جهة الشك ولو مع الجهل بكيفية العمل وعدم انخفاض صورته، كما لو علم بغفلته عن الموالاة أو إطلاق الماء المستعمل

عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسياناً أو تعمداً

نعم لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمداً(١)، والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين.

ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول

في الوضوء ثم احتمل اشتمال وضوئه عليهما. وهو أجنبي عما ذكره المصنفﳳ من عدم جريان القاعدة مع حفظ صورة العمل، بل مع الغفلة عنه، بل لو فرض حفظ صورة العمل إلا أنه احتمل الالتفات حين العمل لجهة الشك وإحرازها تعين جريان القاعدة لعموم التعليل بأنه أذكر، كما لو علم بأنه صلى لجهة معينة واحتمل وقوع صلاته بعد الفحص عن القبلة لا غفلة عنها.

وبالجملة: المعيار في التعليل المذكور على احتمال الالتفات حين العمل إلى جهة الشك وعدمه، لا على ما ذكره المصنفﳳ من انحفاظ صورة العمل وعدمه، كما قد يظهر بالتأمل، ثم إنه لو علمت صورة العمل وشك في صحته لاشتباه الحكم الشرعي، فلا إشكال ظاهراً في عدم جريان القاعدة، لأن المنصرف منها التعبد بمطابقة المأتي به للمشروع لا التعبد بمطابقة التشريع للمأتي به.

(١) لا يخفى أن الترك العمدي خلاف ظاهر الاستمرار في العمل، ولا يتحقق معه الفراغ، لغرض الاستمرار والفراغ أمارة على عدم الترك العمدي.

نعم قد يكون الاستمرار والفراغ المذكورين للغفلة عن الترك العمدي، إلا أنه خلاف الظاهر لا يعول عليه مع إطلاق نصوص المقام حتى التعليل بأنه أذكر. إلا أن يدعى أن التعليل بالأذكرية لنفي السهو في نفس المشكوك، لا لنفي السهو في الاستمرار ونحوه وإن كان أمارة على الإتيان بالمشكوك والمفروض أنه لا يحتمل السهو في المشكوك حتى يصلح التعليل لنفيه. وكيف كان فيكفي إطلاق بقية النصوص التي عرفت أنه لا مجال للخروج عنها. فلاحظ.

الأخبار له الوجهان(١).

نعم قد يجري هنا أصالة عدم الحائل، فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل(٢)، لكنه من الأصول المثبتة، وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الأمور المتقدمة.

---

(١) أما مع احتمال الالتفات إلى غسل البشرة وإلى وجود الحائل حين العمل فلا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة، لعموم الأخبار حتى التعليل المشار إليه. وأما مع العلم بالغفلة عنه وأنه لم يصلح منه إلا إمرار اليد والمسح بها مثلاً فهو نظير الشك في وصول الماء إلى ما تحت الخاتم اتفاقاً من دون قصد في ابتنائه على ما سبق.

(٢) فيبني على عدم الحائل ويكتفي بالمسح على الموضع المذكور.

المسألة الثالثة

في أصالة الصحة في فعل الغير

أصالة الصحة من الأصول المجمع عليها بين المسلمين

وهي في الجملة من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين، فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد(١) المتفق عليها عند الشك. إلا أن معرفة مواردها، ومقدار ما يترتب عليها من الآثار، ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول(٢)، يتوقف على بيان مدركها من الأدلة الأربعة.

مدرك أصالة الصحة

ولابد من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة.

أما الكتاب فمنه آيات:

---

(١) الراجعة إلى استصحاب عدم ترتب الأثر.

(٢) كالأصول الموضوعية السابقة على أصالة الفساد رتبة الحاكمة عليها، كأصالة عدم بلوغ العاقد، وعدم إذن المالك.

الاستدلال بالآيات والمناقشة فيه

منها: قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً﴾ بناء على تفسيره بما عن الكافي من قولهعليه السلام: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو» ولعل مبناه(١) على إرادة الظن والاعتقاد من القول.

ومنها: قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ فإن ظن السوء إثم(٢)، وإلا لم يكن شيء من الظن إثماً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ بناء على أن الخارج عن عمومه ليس ما علم فساده، لأنه المتيقن، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾.

---

(١) يعني: مبنى التفسير في الرواية. فإن المنسبق بدواً من الآية الشريفة إرادة القول الحسن فيكون المراد به ما يناسب الخلق الحسن وجميل العشرة ولا يناسب كل الكلام، إلا أن ظاهر لرواية إرادة حمل الفعل على الحسن حتى يتضح حاله، كما يشهد به قولهعليه السلام: «حتى تعلموا ما هو»، فهو راجع إلى الظن أو الاعتقاد، كما ذكره المصنفقدس سره فيناسب ما نحن فيه.

لكن الحمل على الظن لا ينفع ما يثبت حجيته، بل الأمر به لا يقتضي حصوله، ومنه يظهر الإشكال في الحمل على الاعتقاد، فإن الأمر بالاعتقاد لا يقتضي حصوله إلا بناء على عدم ملازمته الاعتقاد للعلم، وحينئذٍ فلا دليل على حجيته أيضاً.

اللهم إلا أن يقال: الأمر بالظن والاعتقاد بشيء كناية عن لزوم العمل عليه. فالعمدة: أن ظاهر الحديث إرادة حسن الظن بالناس في أفعالهم في قبال اتهامهم، لا حمل فعلهم على الصحة والتمامية بالنحو الذي هو محل الكلام، كما سيأتي في الجواب عن الأخبار.

(٢) لكن التوقف في صحة العمل الواقع من الغير لاحتمال خطئه لا ينافي حسن الظن به، وليس من ظن السوء، نظير ما تقدم في الآية الأولى.

والاستدلال به يظهر من المحقق الثاني، حيث تمسك في مسألة بيع الراهن، مدعياً بسبق إذن المرتهن وأنكر المرتهن بأن(١) الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفا بالعقد.

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف(٢).

وأضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأولين(٣).

وأما السنة:

الاستدلال بالأخبار

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً».

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد كذب سمعك

---

(١) متعلق بقوله: «تمسك».

(٢) أما بناء على أن العقد الفاسد ـ كالفضولي ـ خارج عن عموم وجوب الوفاء تخصصاً فلأن احتمال الفساد في العقد موجب لكون التمسك بالعموم فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام الذي لا شبهة في بطلانه. وأما بناءً على انه خارج تخصيصاً فلكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف الخاص الذي هو خلاف التحقيق.

ولاسيما مع كون مقتضى الأصل الموضوعي الفساد، كما في الفضولي في الفرض، لأصالة عدم الإذن في زمان البيع غير المعارضة بأصالة عدم البيع في زمان الإذن لعدم الأثر، فإن الأصل الموضوعي المحرز لعنوان الخاص يكون حاكماً على العموم ومانعاً من الرجوع إليه بلا إشكال ظاهر. فلاحظ.

(٣) لما تقدم عند الكلام فيهما.

وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة، أنه قال، وقال: لم أقل فصدقه وكذبهم».

ومنها: ما ورد مستفيضاً: أن المؤمن لا يتهم أخاه، وأنه إذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانمياث الملح في الماء، وأن من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما، وأن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين أو ما يقرب منها.

المناقشة في دلالة الأخبار

هذا ولكن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار إلا على أنه لابد من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، ولا يحمل على الوجه القبيح عنده(١)، وهذا غير ما نحن بصدده، فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً أو فاسداً لا على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقه مباحاً(٢)، كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً أو قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلاً لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن(٣)، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

---

(١) بل ليس مفادها إلا لزوم حمله على كونه قاصداً للخير بعيداً عن الشر والتمرد والعصيان، ولا ينافي ذلك وقوعه في خلاف الشرع خطأً، ولعل هذا مراد المصنف قدس سره.

(٢) يكفي في عدم التمرد ـ الذي عرفت حمل الأخبار عليه ـ وقوعه في الحرام غفلة.

(٣) لخروجه عن الأخبار موضوعاً، وعموم ما يقتضي الفساد له.

ثـم لـو فرضنا أنه يلزم من الحسـن ترتيـب الآثار ومـن القبيح عدم الترتيـب ـ كالمعاملـة المـرددة بين الربويـة وغيرها ـ لم يلـزم من الحمل على الحسـن بمقتـضى تلك الأخبـار الحكم بترتـب الآثـار، لأن مفادها الحكم بصفـة الحسـن في فعل المؤمن، بمعنى عدم الجـرح في فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن. ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً أو تحية أو شتماً لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام.

مما يـؤيـد عدم الـدلالـة أيـضـاً

ومـا يؤيـد ما ذكرنا جمـع الإمـام عليه السلام في رواية محمد بـن الفضل بين تكذيب خمسـين قسـامة ـ أعني البينة العادلة ـ وتصديـق الأخ المؤمن، فإن مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع، المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم، لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد، فالمراد من تكذيب السمع والبـصر تكذيبهـما فيما يفهـمان من ظواهر بعـض الأفعال مـن القبح(١)، كما إذا رأى شـخصاً ظاهر الصحة يـشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب.

وكيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان، حتى المرسل الأول بقرينة ذكر الأخ(٢)، وقوله: «ولا تظنن...

---

(١) بل الظاهر من ذكرهما إرادة المبالغة لبيان لزوم الحمل على الحسن بأدنى احتمال ولو كان بعيداً جداً.

(٢) فإن المناسـب لحرمتـه حمله على عدم كونه متعمـداً للمخالفة، لا الحكم

الخبر»(١).

وممـا يؤيد ما ذكرنا أيضاً ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق، مثل:

رواية عبد الله بن سـنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ولا تثقن بأخيك كل الثقة، فإن صرعة الاسترسال لا تستقال».

وما في نهج البلاغة: «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجـل الظن برجـل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم، وإذا اسـتولى الفسـاد على الزمان وأهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غر».

وفي معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هرون الجلاب: «إذا كان الجـور أغلـب من الحق لا يحل لأحد أن يظـن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه». إلى غير ذلك بما يجده المتتبع.

فإن الجمـع بينها وبين الأخبار المتقدمة يحصل بـأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمة والحمل على الوجه الحسـن من حيث مجرد الحسـن والتوقف فيه من حيث ترتيب ساير الآثار(٢).

بإصابته للواقع. مضافاً إلى عدم اختصاص أصالة الصحة بالأخ المؤمن.

(١) فـإن إطـلاق الظـن ينـصرف إلى الاتهـام، لا إلى احتـمال المخالفة لا عن عمد، بل خطأ أو غفلة أو لنحوهما.

(٢) هـذا قد يتم في الرواية الأولى دون الأخيرتين، لما هو المعلوم من أن عدم جـواز ترتيـب آثار الصحة الواقعية لا يختص بحال غلبة الفسـاد، بل يجري مع غلبة الصلاح، بل مع العلم بصلاح الشخص، كما في القسامة المفروض فيها العدالة، فإنه

ويشهد له(١) ما ورد من أن المؤمن لا يخلو عن ثلاثة: الظن والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق، وإذا تطيرت فامض».

الثالث: الإجماع القولي والعملي.

الاستدلال بالإجماع القولي

أما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة، فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل، وإن اختلفوا في ترجيحه على ساير الأصول(٢) كما ستعرف.

الاستدلال بالإجماع العملي

وأما العملي فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار

لا يصح ترتيب آثار الصحة الواقعية إلا في مورد الشهادة، كما لا يخفى. فالظاهر أن الخبرين السابقين لو تما كانا مخصصين للأخبار السابقة لظهورهما في الردع عن حسن الظن بالمعنى المذكور في تلك الروايات مع استيلاء الفساد على الزمان.

فإن قلت: ظاهر ذكر التغرير أن الردع من حيث ترتيب الأثر على حسن الظن والعمل عليه الموجب للمخاطر، لا من حيث هو، إذ لا تغرير بمجرد حسن الظن من دون عمل.

قلت: البناء على حسن الظن بالشخص والاستمرار عليه ولو مع عدم ترتيب الأثر يوجب الركون إليه والغفلة عن شطحاته لأجل الوثوق به، وهذا قد يوجب القبول منه بحسب صرف الطبع، وهو تغرير.

(١) لم يظهر وجه الشهادة. نعم قد يستظهر من لزوم ذلك للمؤمن أنه لا بأس به وليس محرماً. لكنه لا ينفع فيما نحن فيه، لأن لازمه جواز سوء الظن، لا جواز عدم ترتيب آثار الصحة الواقعية مع حسن الظن، كما هو مراد المصنف قدس سره. فلاحظ.

(٢) يعني: غير أصالة الفساد من الأصول المتقدمة عليها رتبة.

على حمل الأعمال على الصحيح وترتب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظن أحداً ينكر ذلك إلا مكابرة.

الاستدلال بالعقل

الرابع: العقل المستقل.

الحاكم بأنه لو لم يبن على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش(١)، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين(٢).

مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد، أنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق، فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين. مضافاً

---

(١) إن كان المراد به عليته لحفظ النظام بنحو الانحصار بحيث لا يعقل حفظ النظام بغيره من الطرق، فإدراك العقل لذلك في غاية المنع، لتوقف ذلك على التجربة المستوعبة، وهي غير متيسرة، وإن كان المراد قيام النظام العقلي به فهو لا يقتضي حكم العقل بلزوم الرجوع إليه، إذ همّ العقل حفظ النظام بأي وجه اتفق، لا بخصوص نحو خاص، وهو الطريق القائم فعلاً.

نعم إذا ثبت ابتناء النظام الفعلي عليه، وعلم من الشارع الأقدس إمضاء النظام المذكور وعدم جعله لغيره كشف عن إمضائه له. لكنه حينئذٍ يرجع إلى الاستدلال بسيرة العقلاء أو المتشرعة، الذي هو عبارة عن بعض وجوه تقرير الإجماع ولم يكن من دليل العقل. فتأمل جيداً.

(٢) دعوى الزيادة على مدعيها، فإن لا سبيل لنا إلى معرفة ذلك مع شيوع اليد كثيراً. ومن هنا يشكل الاستدلال بالفحوى. مضافاً إلى ما يأتي من الإشكال في كون ملاك حجية اليد حفظ النظام.

إلى دلالته بظاهر اللفظ(١)، حيث إن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق(٢)، لأن الاختلال باطل(٣) والمستلزم للباطل باطل، فنقيضه

---

(١) الفرق بينه وبين ما قبله أن هذا مبني على ظهور الرواية في العموم المقتضي لحجية أصالة الصحة. وما قبله مبني على ظهور الرواية في تعليل حجية اليد لا غير والتعدي منه إلى أصالة الصحة من باب التعدي عن منصوص العلة. فلاحظ.

(٢) كأنه لدعوى عموم التعليل المقتضي لحجية كل ما يتوقف عليه سوق المسلمين فعلاً بسبب اعتمادهم عليه في مقام العمل.

لكن لازم ذلك مشروعية الطرق الجديدة المستحدثة لحفظ نظام السوق لو فرض تبدل حال سوق المسلمين واعتماده على أمور أخر غير ما كان يعتمد عليه في عصر المعصومين عليهم السلام مما ظهر منهم عليهم السلام الرضا به إمضاءً أو تأسيساً، بل لو كان ملاك حجية اليد قيام السوق بها لزم عدم حجيتها لو فرض استغناء السوق عنها واعتماده على طرق أخر. ولا يظن من أحد الالتزام بشيء من ذلك.

والعمدة في ذلك أنه لا ظهور في الرواية في سوق قوله عليه السلام: «وإلا لما قام للمسلمين سوق» مساق التعليل الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً وسعة وضيقاً، بل من المحتمل سوقه لبيان الفائدة المترتبة على الحكم بحجية اليد، وإن كان الملاك أمراً آخر يختص باليد ولا يجري في غيرها.

بل لا يبعد سوقه مساق الدليل الذي يكون علة للعلم بالحكم لا للحكم نفسه، من حيث أن قيام سوق المسلمين به ملازم لوضوح مشروعية العمل به عندهم الكاشف عن رضا الشارع به وإلا لظهر منه الردع عنه ولم يخف عليهم مع كثرة ابتلائهم به، فهو يشير إلى السيرة التي تقدم الاستدلال بها في المقام أيضاً. فلاحظ.

(٣) لا إشكال في بطلان الاختلال مع قطع النظر عن الرواية، كما أن ذلك يقتضي بطلان ما يوجبه. إلا أنه لا دليل على أن إلغاء أصالة صحته يوجب اختلال

حق، وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير.

ويشـير إليه أيضاً ما ورد مـن نفي الحرج، وتوسـعة الدين، وذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم(١).

النظـام، لما سـبق من إمكان فرض حفظ النظام بطريق آخـر وأنه لا دليل على توقف حفظ النظام بنحو الانحصار على اعتبار أصالة الصحة.

نعـم يبعـد قيام النظام فعلاً بالبناء على الأصل المذكور.لكن ذلك لا يكفي في الاستدلال ما لم يرجع إلى الاستدلال بالسيرة كما تقدم التعرض لذلك.

(١) هـذا لا يدل على تعيين ما به يرتفع الحرج وتتحقق السـعة ويتجنب عن الضيق، بل هو مجمل من هذه الجهة. إلا أن يتمم الاستدلال بمفروغية المسلمين عن الاعتماد على الأصل المذكور. لكنه دليل مسـتقل راجع إلى ما سـبق مستغن عن هذه الوجوه الظاهرة الضعف. فلاحظ.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

هل يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية أو الصحة عند الفاعل؟

أن المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل، أو الصحة الواقعية.

فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقاداً يعذر فيه(١) صحة البيع أو النكاح بالفارسي، فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية، فهل يحمل على كونه واقعاً بالعربي، حتى إذا أدعي عليه أنه أوقعه بالفارسي وادعى هو أنه أوقعه بالعربي(٢)، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي بوقوعه بالعربي، أم لا؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية

ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية، فإذا شك المأموم في أن

(١) لم يتضح وجه التقييد بالعذر، بل لو فرض اعتقاده بلا عذر ـ كما في اعتقاد أكثر أهل الضلال ـ جرى فيه ما يأتي من الكلام ـ وسيأتي منه ما ظاهره ذلك.

(٢) وأولى بالإشكال ما لو ادعى هو أنه أوقعه بالفارسي بعد عدوله عن اعتقاده السابق وموافقته لرأي الحاكم.

الإمام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا؟ جاز له الائتمام به وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

ظاهر بعض المتأخرين الحمل على الصحة باعتقاد الفاعل

ويظهر من بعض المتأخرين خلافه.

قال في المدارك في شرح قول المحقق: «ولو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام، وأنكر الآخر، فالقول قول من يدعى الإحلال، ترجيحاً لجانب الصحة» قال:

«إن الحمل على الصحة إنما يتم إذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة» انتهى.

ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه(١) في أصوله وفروعه، حيث تمسك في هذا الأصل بالغلبة(٢).

بل يمكن إسناد هذا القول إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم ـ كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه ـ فإنه لا يشمل إلا(٣)

(١) قال بعض أعاظم المحشين قدس سره: «صرح دام ظله في مجلس البحث بأن مراده من بعض من عاصره هو الفاضل القمي... وقد صرح بذلك في القوانين، وهو المراد من الظهور».

(٢) إذ الغلبة لو تمت فإنما هي في موافقة موقع المعاملة لاعتقاده، لا للواقع.

(٣) في بعض النسخ حذف كلمة (إلا) ولعله الأولى. وعليه فالمراد من اعتقاده الصحة اعتقادها فيما هو فاسد واقعاً.

صـورة اعتقاد الصحة، خصوصاً(١) إذا كان قد أمضاه الشـارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينة أو غير ذلك.

المسألة محل إشكال

والمسـألة محل إشـكال من إطـلاق الأصحاب، ومن عدم مسـاعدة أدلتهم. فـإن العمدة الإجماع، ولزوم الاختلال(٢). والإجماع الفتوائي مع ما عرفت(٣) مشكل، والعملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة(٤) أيضـاً مشـكل. والاختـلال يندفـع بالحمـل عـلى الصحـة في غـير المـورد المذكور.

صور المسألة

وتفصيل المسألة: أن الشاك في الفعل الصادر من غيره:

١- أن يعلم كون الفاعل عالماً بالصحة والفساد

إما أن يكون عالماً بعلم الفاعل(٥) بصحيح الفعل وفاسده، وإما أن يكون عالماً بجهله. وعدم علمه(٦)، وإما أن يكون جاهلاً بحاله.

فـإن علم بعلمه بالصحيح والفاسـد فإما أن يعلـم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك، أو يعلم مخالفته، أو يجهل الحال.

---

(١) ظاهـره جريان الإشـكال فيما لو لم يمضه الشـارع أيضـاً. ولعله ينافي ما سبق من قوله: «اعتقاداً يعذر فيه».

(٢) يعني: اختلال النظام. لكن عرفت أنه ليس من الأدلة.

(٣) يعنـي: مـن قصـور تعليـل بعضهـم لجريان الأصـل عن صـورة العلم بمخالفة اعتقاد موقع المعاملة للواقع.

(٤) يعني: فيما هو فاسد واقعاً.

(٥) المراد منه اعتقاده به، فيعم الجهل المركب.

(٦) بأن يعلم بأنه شاك أو غافل.

لا إشكال في الحمل في الصورة الأولى(١).

٢- أن يكون عالماً بجهله

وأما الثانية فإن لم يتصادف اعتقادهما بالصحة في فعل، كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والآخر وجوب الاخفات، فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل(٢).

وإن تصادفا ـ كمثال العقد العربي والفارسي(٣) ـ فإن قلنا إن العقد بالفارسي منه سبب لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده فلا ثمرة في الحمل على معتقده الحامل والفاعل(٤)، وإن قلنا بالعدم ـ كما هو الأقوى ـ ففيه الإشكال المتقدم من تعميم الأصحاب في فتاواهم وفي بعض معاقد إجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة، ومن اختصاص الأدلة بغير هذه الصورة.

٣ـ أن يجهل حاله

وإن جهل الحال(٥) فالظاهر الحمل لجريان الأدلة. بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده، فيحمل على كونه(٦) مطابقاً لاعتقاد

---

(١) وهي ما لو علم الشاك بمطابقة اعتقاد الفاعل لاعتقاده.

(٢) كأنه لظهور حال المسلم في العمل باعتقاده مع التفاته إليه، وأصالة عدم الغفلة منه عن اعتقاده. فتأمل.

(٣) بأن كان الشاك يرى اعتبار العربية، والفاعل يرى الجواز بالوجهين.

(٤) للعلم بجواز ترتيب الأثر على عمله على كل حال.

(٥) بأن يعلم بتحقق الاعتقاد للفاعل ولا يعلم بمطابقته لاعتقاده وعدمها.

(٦) يعني: كون اعتقاد الفاعل مطابقاً للواقع الذي يعتقده الحامل فيجري أصل الصحة في الاعتقاد، ثم في عمله وأنه مطابق لاعتقاده الصحيح.

الحامل، لأنه الصحيح(١). وسيجيء الكلام فيه.

وإن كان عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد(٢) ففيه أيضاً الإشكال المتقدم، خصوصاً إذا كان جهله مجامعاً للتكليف بالاجتناب، كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

وكذا إن كان جاهلاً بحاله(٣). إلا أن الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض، فلابد من التتبع والتأمل(٤).

---

(١) يعني: لأنه الاعتقاد الصحيح بنظر الحامل.

(٢) بأن علم بشكه أو غفلته، لا بخطئه في اعتقاده، لأنه داخل فيما سبق.

(٣) بأن لا يعلم بحصول الاعتقاد له، ويحتمل غفلته أو شكه. لكن لا ينبغي الإشكال في جريان أصالة الصحة هنا، لظهور حال المسلم في عدم عمله من غير بصيرة. بل لو بني على التوقف هنا لزم الهرج والمرج، إذ لا طريق لمعرفة حال الناس من حيث كونهم عارفين بالأحكام أو لا. كما لعله ظاهر.

(٤) لا يخفى أن الإشكال في ذلك موجب لامتناع جريان الأصل في حق المخالفين لكثرة مخالفتهم لنا في الفروع، وهو مما يقطع ببطلانه، لكثرة الابتلاء بهم في عصور المعصومين عليهم السلام، ولو كلفنا بالاجتناب عنهم لما خفي ذلك. فلا ينبغي الإشكال في جريان الأصل في جميع الصور.

نعم مع العلم بمخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الشاك بنحو لا جامع بينهما، كما لو اعتقد أحدهما وجوب الجهر والآخر وجوب الاخفات، يشكل البناء على الصحة، لعدم شيوع الصورة المذكورة حتى يعلم حال المسيرة فيها.

هذا كله مع عدم التداعي، وأما معه فلا يخلو الرجوع إلى الأصل في بعض الصور عن الإشكال. وإن كان البناء على جريان الأصل قريباً.

الأمر الثاني

هل يعتبر في جريان أصالة الصحة في العقود استكمال أركان العقد؟

أن الظاهر من المحقق الثاني أن أصالة الصحة إنما يجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان(١).

قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامن: ضمنت وأنا صبي، بعد ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه:

كلام المحقق الثاني في باب الضمان

فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال

(١) لا يخفى أن عبارة جامع المقاصد وإن تضمنت الأركان، إلا أنها واردة في الشك في البلوغ، والبلوغ ليس من الأركان بل من الشروط. وأما الأركان فهي التي يقوم بها العقد، كالقصد والعوضين في البيع ولا يظن من أحد الالتزام بجريان أصالة الصحة بنحو يقتضي إحراز شيء منها، كما يأتي فيما مثل به من الفراغ في كون المبيع هو الحر أو العبد.

والحاصل: أن الاستشهاد على عدم إحراز الأصل للبلوغ بأن الأصل لا يجري مع الشك في الأركان في غير محله. فلاحظ.

البالغ أنه لا يتصرف باطلاً

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها، ليتحقق وجود العقد، أما قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد. وكذا الظاهر(١) إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً» انتهى.

وقال في باب الإجارة ما هذا لفظه:

كلامه قدس سره في باب الإجارة

«لاشك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد، من الإيجاب والقبول من الكاملين، وجريانهما على العوضين المعتبرين، ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعى الصحة بيمينه، لأنه الموافق للأصل، لأن الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحة.

أما إذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه فإن الأصل لا يثمر هنا، فإن الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادعى أني اشتريت العبد، فقال: بعتك الحر» انتهى.

ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة. قال في القواعد:

كلام العلامة في القواعد

«لا يصح ضمان الصبي ولو أذن له الولي، فإن اختلفا قدم قول الضامن، لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ، وليس لمدعي الصحة أصل يستند إليه، ولا ظاهر يرجع إليه، بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً، لأن

(١) يعني: ظهور حال المسلم، الذي عرفت من بعضهم الاستشهاد به لجريان الأصل.

الظاهــر أنهما لا يتصرفان باطلاً. وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون» انتهى.

وقال في التذكرة:

كلامــه قدس سره فـــي الــتــذكــرة

«لـو ادعـى المضمـون لـه أن الضامـن ضمـن بعـد البلـوغ، وقـال الضامـن: بل ضمنت لـك قبله، فإن عينا له وقتاً لا يحتمـل بلوغه فيه قدم قـول الصبـي...(١) إلى أن قال: وإن لم يعينا وقتاً لـه فالقول قول الضامن بيمينه. وبه قال الشافعي، لأصالة عدم البلوغ(٢). وقال أحمد: القول قول المضمـون له، لأن الأصل صحة الفعل وسـلامته، كما لـو اختلفا في شرط مبطل.

والفرق: أن المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة، لاتفاقهـما عـلى أهلية التـصرف، إذ من لـه أهلية التـصرف لا يتصرف إلا تصرفـاً صحيحاً فكان القول قول مدعي الصحة، لأنه مدع للظاهر، وهنا اختلفـا في أهلية التصرف، فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يسـتند إليه، ولا أصـل يرجـع إليه. وكذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشـد» انتهى موضع الحاجة.

---

(١) هـذا ليـس مـن باب الاعتـماد على الأصـل، بل على الإقـرار، لاعتراف المضمـون لـه بوقـوع الضـمان في الوقت الـذي يتفقان فيه عـلى عدم بلـوغ الضامن المستلزم لفساد الضمان.

(٢) يعنـي: أصالـة عدم البلوغ حين العقد. ولا يعارضهما أصالة عدم العقد إلى حين البلوغ، لعدم الأثر، لأنه لا يثبت وقوع العقد بعد البلوغ إلا بناء على الأصل المثبت.

ولكـن لم يعلم الفرق بين دعـوى الضامن الصغر وبين دعوى البايع إياه، حيث صرح المحقق الثاني والعلامة بجريان أصالة الصحة، وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة(١).

وقد حكي عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامة في مسألة الضمان بأصالة الصحة، فعارضها بأصالة عـدم البلوغ(٢)، وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

الأقوى التعميم وعدم اعتبار استكمال الأركان

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم(٣)، ولذا لو شـك المكلف أن هذا الذي اشتريه هل اشتريه في حـال صغره بنى عـلى الصحة(٤). ولو قيل: إن ذلك من حيث الشـك في

---

(١) فعـن العلامـة في القواعد فيما لو اختلفا في كون البيع في حال الصبي أنه قال: «احتمل تقديم قول البايع مع يمينه، لأنه مدع للصحة، وتقديم قول المشتري لأصالـة البقاء...» وعن جامع المقاصد: «أن الاحتـمال الثاني في غاية الضعف، لأن أصالـة البقاء مندفعة بالإقرار بالبيع المحمول على البيع الصحيح شرعاً، فإن صحته يقتضي عدم بقاء الصبوة فلا يعد معارضاً...».

(٢) وهذا منه‌ﭭ نظير ما سبق منه في البيع.

(٣) عرفت أن عمدة الأدلة هي المسيرة، وثبوتها مع الشك في سلطة الفاعل وقدرته على المعاملة محل إشكال أو منع. فتأمل جيداً.

(٤) لعـل البنـاء عـلى الصحـة في ذلك لقاعـدة اليد التي هي حجـة مع عدم التداعي، أما مع التداعي فتسقط اليد عن الحجية، لما تقدم في مبحث حجية اليد من أن اليد المسبوقة بيد الغير ليست حجة مع إنكار صاحب اليد الأولى للسبب الناقل. فلاحظ.

تمليـك البايـع البالغ وأنـه كان في محله أم كان فاسـداً، جـرى مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً.

المناقشة فيما ذكره المحقق الثاني

ثـم إن ما ذكره جامع المقاصد من أنه لا وجود للعقد قبل اسـتكمال أركانـه إن أراد الوجـود الشرعي فهو عين الصحـة(١). وإن أراد الوجود العرفي فهو متحقق مع الشك، بل مع القطع بالعدم(٢).

وأمـا ما ذكره من الاختلاف في كون المعقـود عليه هو الحر أو العبد فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخرين، وهي ما لو قال: بعتك بعبد، فقال: بل بحر(٣). فراجع كتب الفاضلين والشهيدين.

وأمـا ما ذكره مـن أن الظاهر(٤) إنما يتم مع الاسـتكمال المذكور لا

(١) فأصالـة الصحة تحرز الوجود الشرعي، فـلا تكون موقوفة على إحرازه في رتبة سابقة.

(٢) لكـن هـذا إنما يتـم في مثل البلوغ مما ليس مـن أركان العقد، وأما أركان العقـد ـ التـي أشرنـا إليهـا ـ فتحقـق العقد الخـاص مع الشـك فيها غير محـرز، فلا موضوع معه لأصالة الصحة، فإنها إنما تحرز صحة العقد بعد تحصيل مضمونه، ولا تحرز العقد الخاص.

(٣) إن كان الغرض من ذلك هو المطالبة بالعبد فلا يبعد البناء على عدم تحقق الشراء للعبد، لأصالة عدمه بعد كون الشك في ركن العقد وهو أحد العوضين. وإن كان الغرض تصحيح البيع لأجل المطالبة بالبيع فلا يبعد البناء عرفاً على صحة بيعه وجـواز المطالبة به، لأن موضوع الأثر له مضمون متحصل ويتصف بالصحة عرفاً. فلاحظ.

(٤) يعني: ظهور حال العاقد أنه لا يتصرف باطلاً.

مطلقـاً، فهـو إنما يتم إذا كان الشـك من جهة بلوغ الفاعـل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يسـتلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل، كما لو شـك في أن الإبراء أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله، أما إذا كان الشـك في ركـن آخر من العقـد ـ كأحد العوضـين ـ أو في أهلية أحد طـرفي العقد فيمكن أن يقال: إن الظاهر من الفاعل في الأول ومن الطرف الآخر في الثاني أنه لا يتصرف فاسداً(١).

نعم مسـألة الضمان يمكن أن يكون من الأول إذا فرض وقوعه بغير إذن مـن المديـون ولا قبول من الغريم(٢)، فإن الضـمان حينئذٍ فعل واحد شـك في صدوره من بالغ أو غيره وليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسداً.

لكـن الظاهر أن المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل(٣)، بل يشـمل كلامـه الصورتين الأخيرتين(٤). فراجـع. نعم يحتمل ذلك في

---

(١) هذا الظهور وإن كان مسلماً في الجملة إلا أن الإشكال في حجيته في حق الآخر الذي يشـك في أهليته بحيث يلزم بترتيب الأثر في حق نفسـه، وهو غير ثابت عرفاً بنحو يكون مورداً للسيرة التي هي عمدة الدليل في المقام.

(٢) المراد به الدائن، فإن الغريم يطلق على الدائن والمدين كما صرح به بعض اللغويين.

(٣) بـل هذا القبيـل ليس مورداً للأثر على الظاهر، لعـدم صحة الضمان مع عدم قبول الدائن.

(٤) يعنـي: صـورة فرض تحقـق الإذن من المدين وصورة تحقـق القبول من الدائن. لكن الظاهر أن صحة الضمان مشروطة بقبول الدائن، وبها قوام العقد، وأما

عبارة التذكرة.

ثـم إن تقديـم قـول منكر الشرط المفسـد ليـس تقديم قـول مدعى الصحـة، بل لأن القول قول منكر الشرط صحيحاً كان أو فاسـداً لأصالة عـدم الاشـتراط(١)، ولا دخـل لهـذا بحديث أصالـة الصحـة، وإن كان مـؤاده صحـة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسـداً. هذا ولابد من التأمل والتتبع.

إذن المديـون فهـو شرط في جواز الرجوع عليـه لا في صحة الضمان. وتمام الكلام في محله من كتاب الضمان.

(١) لأن الاشتراط حادث مسبوق بالعدم، فيجري استصحاب عدمه.

الثالث

صحة كل شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه

أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور المعتبرة شرعاً في صحته، بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه، فصحة كل شيء بحسبه.

مثلاً: صحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك(١)، كالإيجاب

(١) تقدم منه نظير هذا في المسألة الثانية من مسائل الشك في الركنية في التنبيه الأول من تنبيهات الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث ذكر أن صحة الجزء عبارة عن صلوحه لانضمام بقية الأجزاء إليه، ولا تتوقف على تحقق الانضمام خارجاً. وقد أشرنا هناك إلى الإشكال في ذلك، لأن الأثر المطلوب من الجزء ليس إلا أثر الكل كما أن الأمر المتعلق بالجزء لا يسقط إلا بحصول الكل، كما هو مقتضى الارتباطية المفروضة، وحينئذٍ يتعين كون صحة الجزء مراعاة بتمامية المركب، ولا يصح قبل ذلك.

نعم البناء على الصحة في المقام لما لم يدل عليه دليل لفظي حتى يرجع إلى إطلاقه، وإنما قامت عليه السيرة كان اللازم الاقتصار على مقتضاها، والظاهر أنها

بالفـارسي بناء على القول باعتبـار العربية، فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شـك في تحقق القبول من المشـتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البايع فلا يقضى أصالة الصحة في الإيجاب بوجود القبول، لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقـق الإيجـاب والقبول لم يحكم بتحققه من حيـث أصالة صحة العقد.

وكذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح احرازها بأصالة الصحة.

وأولى بعـدم الجريـان ما لو كان العقد في نفسـه لو خـلى وطبعه مبنياً

مختصة ببعض الموارد.

وتوضيح ذلك: أن الشك في ترتب الأثر **تارة**: يكون للشك في تمامية المقتضي كما في الشك في القبول أو أجازة عقد الفضولي.

وأخـرى: يكون مـع إحراز تمامية المقتضي والشـك في شروطـه الخارجة عنه المعتـبرة في تأثـيره كالعربية في العقـد والقبض في الهبة والصرف والسـلم وكشروط العوضين ونحوها.

أما الأول فلا إشكال في عدم بناء العرف على الصحة معه، بل المرجع أصالة عدم تحقق الأمر المشكوك.

وأما الثاني فلا يبعد بناؤهم معه على الصحة، سواءً كان من الصفات القائمة بالمقتـضي غـير المقومـة له عرفـاً ـ كالعربيـة في العقد ـ أم مـن الأمـور الخارجة عنه، كالقبض في الهبة والعلم بالعوضين في البيع ونحوها. وإن كان لابد من التأمل.

على الفساد، بحيث يكون المصحح طارياً عليه، كما لو ادعى بايع الوقف وجود المصحح(١) له. وكذا الراهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن والمالك(٢).

مما يتفرع على ما ذكرنا

ومما يتفرع على ذلك أيضاً أنه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن والراهن البايع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخره فيصح(٣)، فلا يمكن أن يقال ـ كما قيل ـ: من أن أصالة صحة الإذن يقضي بوقوع البيع صحيحاً(٤)، ولا أن أصالة

(١) عرفت أنه يعتبر في جريان الأصل إحراز المقتضى، وحيث أن المقتضي لترتب الأثر عرفاً هو العقد من السلطان فإن أحرز سلطنة البايع للوقف فالظاهر جريان أصالة الصحة، كما لو كان ولياً وكان هو المرجع في البيع وقبله. أما لو لم تحرز السلطنة وادعى الولاية والصحة معاً فلا مجال للبناء عليها، لعدم إحراز المقتضي.

وعلى ما ذكرنا يتعين البناء على الصحة لو ادعى بايع الخمر أنه باعه بعد انقلابه خلاً وادعى المشتري أنه بيعه كان قبل انقلابه. ولا يظن من أحد البناء على خلاف ذلك فيه.

(٢) مما سبق تعرف الوجه في عدم جريان أصل الصحة، إذ المفروض عدم إحراز السلطنة في المقام التي بها قوام المقتضي.

(٣) فاعل قوله: «فيفسد» وقوله: «فيصح» ضمير يعود إلى «البيع».

(٤) كأنه لأنه لا أثر للإذن إلا صحة البيع، ففرض عدم صحة البيع يستلزم فساد الإذن، وهو خلاف الأصل. لكن الظاهر أن أثر صحة الإذن تسلط المأذون على البيع من قبل الآذن والمفروض عدم الشك في ترتب ذلك على الإذن، وإنما الشك في ارتفاع السلطنة بسبب الرجوع عن الإذن، وهو أمر آخر لا دخل بأصالة الصحة به. وأما صحة البيع الواقع فهي ليست من آثار الإذن، ولا من آثار السلطنة

صحة الرجوع يقضي بكون البيع فاسـداً(١). لأن الإذن والرجوع كلاهما قـد فرض وقوعها على الوجه الصحيح، وهو صدوره عمن له أهلية ذلك والتسـلط عليـه، فمعنى ترتب الأثـر عليهما أنه لو وقع فعلـه بعد الرجوع

الحاصلـة منـه، بل هي موقوفة على وقوع البيع حال السـلطنة قبـل الرجوع، وأصل الصحة لا يحرز ذلك.

نعم قد يحرزه اسـتصحاب بقاء الإذن وعدم الرجوع إلى حين البيع. وهو أمر آخر سيشير إليه المصنفﭭ.

(١) كأنه لأن أثر الرجوع فساد البيع، وإلا فلا أثر له، بل يفسد، وهو خلاف الأصـل. لكن مما سـبق يظهر الـكلام هنا، فإنه إذا كان أثر الإذن تسـليط المأذون من قبل الآذن فأثر الرجوع وقوع التسـليط المذكور في ظرف سلطنة الآذن وليس الشك في ذلك، وإنما الشـك في بقاء سـلطنة الآذن، لاحتمال ارتفاعها لعدم الموضوع لها لو فـرض وقـوع البيع قبل الرجـوع، ومع ارتفاع سـلطنة الآذن لا موضـوع لرجوعه، وأصل الصحة في الرجوع لا يحرز بقاء سلطنة الآذن حينه.

إن قلـت: وقـوع الرجوع بعد البيع لما كان مسـتلزماً لعـدم الموضوع له، وهو عبـارة أخـرى عن فسـاده، فمقتضى أصالة الصحـة في الرجوع وقوعـه حين وجود موضوعه، أعني: قبل البيع.

قلت: فسـاد العقـد أو الإيقاع عبارة عن عدم ترتب أثـره المجعول له شرعاً، ومـا لا موضـوع له لا أثر له حتى يتردد الأمر بين ترتبـه وعدمه، فالدوران بين ما له الموضـوع ومـا لا موضوع لـه ليس من دوران الأمـر بين صحة الواقع وفسـاده كي يكون مقتضى أصالة الصحة كون الواقع واجداً للموضوع. مع أن أصالة الصحة في الرجوع لو أحرزت وقوعه قبل البيع فهي لا تقتضي بطلان البيع إلا بناء على الأصل المثبت، لأن بطلان البيع مسـبب عن وقوعـه بعد الرجوع لا عن وقوع الرجوع قبله وإن كان لازماً له. فلاحظ.

كان فاسداً. أما لو لم يقع عقيب الأول فعل، بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الإذن. وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحاً فليس هذا من جهة فساد الرجوع(١)، كما لا يخفى.

نعم أصالة بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضي بصحته. وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال: إنها يقضي بفساده. لكنهما لو تمّا(٢) لم يكونا من أصالة صحة الإذن، بناء(٣) على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته. ولا من أصالة صحة الرجوع التي تمسك بها بعض المعاصرين. تبعاً لبعض.

والحق في المسألة: ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان أصالة الصحة في المقام، لا في البيع ـ كما استظهره الكركي ـ ولا في الإذن ولا في الرجوع.

أما في البيع فلأن الشك إنما وقع في رضاء من له الحق، وهو المرتهن،

---

(١) نعم هو مستلزم لعدم الموضوع للرجوع، كما عرفت.

(٢) الظاهر عدم تمامية الثاني لأنه أصل مثبت، لأن فساد البيع ليس أثراً لعدم وقوعه قبل الرجوع الذي هو مفاد الأصل المدعى، بل لوقوعه بعده كما لا يخفى. وأما الأول فالظاهر أنه تام في نفسه إلا أنه يجري فيه الكلام في تعاقب الحالتين من حيث الجهل بتاريخهما أو بتاريخ أحدهما على ما تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب. وفصلنا الكلام فيه في حاشية الكفاية.

(٣) إشارة إلى وجه التمسك بأصالة الصحة في الإذن، وكأنه المراد به ما أشرنا إليه من الوجه.

وقـد تقـدم أن صحة الإيجـاب والقبول لا يقـضي بتحق الرضـا ممن يعتبر رضـاه(١)، سـواء كان مالـكاً ـ كما في البيـع الفضـولي ـ أم كان له حق في المبيع، كالمرتهن.

وأما في الإذن فلما عرفت من أن صحته يقضي بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقيبه، لا بوقوعه(٢). كما أن صحة الرجوع يقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أن البيع وقع بعده.

والمسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب.

---

(١) عرفـت أن الصحـة في الإيجاب والقبول موقوفة عـلى ترتب أثر المركب الموقوف على رضا من يعتبر رضاه، أن عدم جريان أصالة الصحة ليس لعدم توقف الصحة على ذلك، بل لعدم إطلاق لدليلها يشـمل ما لو شـك في المقتضي وهو وقوع العقد من السلطان الذي هو مشكوك في المقام. ولذا لو كان رضا بعض الأشخاص معتـبراً في تأثـير المقتضى من دون أن يكون دخيلاً فيه لم يبعد إحرازه بأصالة الصحة، كما لا يبعد أن يكون إذن العمة أو الخالة في نكاح بنت الأخ أو الأخت كذلك، ولذا لم يكن لهما ظاهراً دعوى بطلان العقد لعدم اسـتئذانهما، وما ذلك إلا لعدم سلطنتهما عليـه، لعـدم منافاته لحقوقهما، وإنما اعتبر إذنهما شرعاً تأدبـاً، بخلاف إذن الراهن أو المرتهن أو الولي. فتأمل.

وكيف كان فلا إشـكال ظاهراً في عدم اقتضـاء أصالة الصحة في البيع ترتب الأثر عليه مع الشك في بقاء إذن المرتهن.

نعـم لا بـأس بالرجوع إلى اسـتصحاب بقـاء الإذن وعدم رجوعـه إلى حين البيع، على ما أشرنا إليه قريباً.

(٢) يعني: لا بوقوع البيع عقيبه.

الرابع

اعتبار إحراز أصل العمل في أصالة الصحة

أن مقتضى الأصل ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده، فلو صلى شخص على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شك في شروط الغسل ـ من إطلاق الماء، وروده على النجاسة ـ لا إن علم بمجرد غسله، فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد(١)، ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل ـ من صلاة أو طهارة أو نسك حج ـ ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك.

نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه أمكن قبول قوله من حيث أنه

(١) لأن الصحة والفساد وصفان إضافيان ينتزعان من ترتب الأثر المجعول وعدمه، فلو لم يكن للشيءأثر لا ينتزع له عنوان الصحة حتى يحرز بالأصل. وعليه فلو دار الأمر الواقع بين ما لا أثر له وما له الأثر، فأصالة الصحة لا تقتضي كونه مما له الأثر، لأنها لا تحرز موضوعها. نعم لو علم بالقصد إلى ما له الأثر ـ كالتطهير ـ فأصالة الصحة تقتضي ترتبه.

مخبر عادل(١) أو من حيثية أخرى(٢).

الإشكال في الفرق بين صلاة الغير على الميت وبين الصلاة عن الميت تبرعاً أو بالإجارة

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلاة عن الميت تبرعاً أو بالإجارة، فإن المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون عادلاً.

ولو فرق بينهما بأنا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمة وإتيان الصلاة على أنه صلاة، لاحتمال تركه لها بالمرة. أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه(٣). اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمة الميت، إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت، إلا أن يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة(٤).

وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن توضأ العاجز عن الوضوء

---

(١) هذا موقوف على عموم حجية خبر العادل للموضوعات.

(٢) مثل كونه لا يعلم إلا من قبله. أو كونه وكيلاً في العمل، لأن من المسلّم عندهم قبول قول الوكيل فيما وكل فيه كالأمين. لكن هذا مختص بالوكيل والأمين، ولا يعم غيره كالمتبرع.

نعم لا يبعد البناء على حجية ظاهر الحال لو كان في مقام المحافظة على ما له الدخل في صحة العمل، إلا مع وجود ما يوجب التهمة والريبة. فلاحظ.

(٣) لكن هذا الاحتمال يأتي في الصلاة على الميت أيضاً، فلابد أن يكون البناء على الصحة فيما لو علم من حاله أنه في مقام الصلاة أو قامت حجة على ذلك، كخبره أو ظهور حاله على ما سبق الكلام فيه.

(٤) كما هو الظاهر. لما عرفت من الدليل على أصالة الصحة في أمثال ذلك.

إذا يعلـم العاجز بصدور الفعل عن المتوضئ صحيحاً. ولعله لعدم إحراز كونـه في مقام إبـراء ذمة العاجز، لا لمجرد احتمال عـدم مبالاته في الأجزاء والشرايط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

توجيـه الـفـرق

ويمكـن أن يقـال ـ فيـما إذا كان الفعل الصادر من المسـلم على وجه النيابـة عن الغير المكلف(١) بالعمل أو لا وبالذات كالعاجز عن الحج ـ : إن لفعل(٢) النائب عنوانين:

أحدهمـا: من حيث أنه فعل من أفعال النايـب، ولذا يجب(٣) عليه مراعـاة الأجـزاء والشروط المعتبرة في المباشرة(٤). وبهـذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل استحقاق الأجرة، وجواز اسـتيجاره ثانياً بناء على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استيجاره ثانياً.

والثـاني: من حيث أنـه فعل للمنوب عنه، حيث أنـه بمنزلة الفاعل بالتسـبيب أو الآلـة، وكان الفعل بعد قصـد النيابة والبدليـة قائماً بالمنوب عنه. وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة، والتمتع والقران في الحج، والترتيب في الفوائت(٥).

---

(١) نعت لقوله: «الغير».

(٢) مقول القول في قوله: «ويمكن أن يقال».

(٣) الوجوب في المقام راجع إلى شـطرية الأمور المذكورة للعمل، فلو لم يراع الشروط المذكورة وقع الفعل باطلاً وإن لم يتحقق منه التكليف.

(٤) كالطهارة من الحدث والخبث والاستقبال في الصلاة.

(٥) فلابـد في مراعاتهـا من ملاحظـة حال المنوب عنه لا حـال النائب: لكن

والصحـة من الحيثية الأولى لا يثبـت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لابد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب(١).

وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث أنه فعل الغير كفت أصالة الصحة في السقوط، كما في الصلاة على الميت.

وإن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسبيب، كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدل [ببدن خ.ل] غيره، كما استيجار في العاجز للحج، لم تنفع أصالة الصحة في سقوطه، بل يجـب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيتين، فيحكم باسـتحقاق الفاعل الأجرة، وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل(٢). وكما في استيجار الولي

المـدار في مراعـاة حال المنوب عنه في ذلك ليس على كون العمل فعلاً له بالتسـبيب، بـل على كونه امتثـالاً لأمره وإن لم يكن فعلاً له، كما في عمل المتبرع، فإن اللازم عليه ملاحظة حال المنوب عنه في الأمور المذكورة مع عدم تسبيب المنوب عنه للعمل.

(١) لكن الصحة من الحيثية الأولى متفرعة على كونه في مقام الإتيان بالعمل المشروع لا في مقام الإتيان بالصورة فقط. وأصالة الصحة لا تثبت ذلك. بل لابد من إثباته بأحد الطرق المتقدمة من خبره أو ظهور حاله أو غيرهما. ومع ثبوته بذلك يتجه ترتب آثار الصحة من الجهة الثانية، لعدم الفرق بين الجهتين ارتكازاً. فلاحظ.

(٢) لكـن التفكيـك بين اسـتحقاق الأجرة وفـراغ ذمة المنوب عنـه في غاية الإشـكال لما ذكرنا، فإن اسـتحقاق الأجـرة متفرع على قصد العمل عن المسـتأجر، وأصالـة الصحـة لا تثبت ذلك، بل لابـد في إثباته من الرجوع إلى مـا تقدم ونحوه، وحينئذٍ فإن ثبت ذلك تعين الحكم ببراءة الذمة، لعدم وجه ظاهر التفكيك.

والحاصـل: أن الشـك في فـراغ الذمـة يكـون **تارة**: للشـك في إتيـان الأجير بالعمل.

للعمل عن الميت(١).

لكن يبقى الإشكال في استيجار الولي للعمل عن الميت، إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي، وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله، لا من حيث اعتباره فعلاً للولي(٢)، فلابد أن يكتفي فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميت ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر.

ولابد من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد التتبع التام في كلمات الأعلام.

وأخرى: للشك في قصده العمل المشروع أو المستأجر عليه وعدم إتيانه بمحض صورة العمل.

وثالثة: للشك في تحقق الأجزاء والشرائط المعتبرة في العمل كالطهارة ونحوها.

وأصالة الصحة لا تجري في الجهتين الأولين، بل تختص بالأخيرة. والمرجع فيهما أمر آخر، كما تقدم.

وفي جميع ذلك لا فرق بين الآثار، كبراءة الذمة في الصلاة على الميت واستحقاق الأجرة وبراءة ذمة المنوب عنه في العمل النيابي وغير ذلك.

(١) لا يبعد زيادة هذه العبارة، وهي من قوله: «وكما في استئجار...» إلى هنا.

(٢) ولذا لو جاء به الغير تبرعاً من دون تسبيب من الولي أجزأ عن الميت.

الخامس

عدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحة

إن الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح، أما ما يلازم الصحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه، فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير أو بعين من أعيان ما له فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البايع، لأصالة عدمه(١).

(١) هذا مبني على عدم إحراز دليل التعبد للتعبد بلازم مجراه ولو كان مورده أمارة لا أصلاً، كما يذكر في اليد أيضاً، فإنه لو علم من حال زيد أنه لا يهب ولا يبيع ناقته من عمرو إلا بالفرس، فرأينا الناقة في يد عمرو، فإنه لا يحكم بمقتضى اليد بخروج الفرس عن ملكه وتملك زيد لها. والعمدة في ذلك قصور الدليل عن إثبات اللوازم المذكورة، إذ ليس الدليل عليه إلا السيرة ولم يثبت قيامها على ترتيب اللوازم المذكورة. وليس الدليل عليها لفظياً حتى ينظر في تمامية إطلاقه بنحو يشمل اللوازم وعدمها.

وهذا نظير ما ذكرنا سابقاً(١) من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر أم لا يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حيث هو، وحتى لا يجب إتيانه ثانياً.

قال العلامة في القواعد، في آخر كتاب الإجارة:

«لو قال: آجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم المستأجر نظر(٢). فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجرة مدة معلومة أو عوضاً معيناً وأنكر المالك التعيين فيهما(٣). والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى»(٤) انتهى.

---

(١) في الموضع الخامس من الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز. وتقدم منا الكلام في ذلك.

(٢) أما بناء على صحة الإجارة الأولى، فلخروج ذلك عن محل الكلام وهو الشك في الصحة، وبأنه لاتفاقهما على صحة العقد الواقع واختلافهما في تعيينه. بل قد يقدم قول المالك، لأصالة عدم استحقاق المستأجر منفعة تمام السنة. فتأمل.

وأما بناء على بطلان الإجارة بالوجه الأول ولو بالإضافة إلى ما زاد على الشهر الأول فلأن أصالة الصحة لا تصلح لتشخيص العقد الواقع، ولا لتعيين المقدار المستحق وإن كان ذلك لازماً خارجياً للصحة، كما ذكره المصنف قدس سره. فلاحظ.

(٣) فإن عدم التعيين وإن كان مستلزماً للفساد إلا أن أصالة الصحة لا تصلح لتعيين المقدار المستحق. كما تقدم.

(٤) لعل المراد به ما لو كان المقدار الذي يدعيه المستأجر بقدر المثل ولم يكن في مقام المطالبة به، بل كان قد استوفاه أو أداه، وكان المطالب هو المالك، كما لو ادعى المستأجر أن المدة هي الشهر الذي قضاه بما يساوي أجرة المثل، وادعى المالك أن

السادس

وجه تقديم أصالة الصحة على استصحاب الفساد

في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب فنقول:

أما تقديمه على استصحاب الفساد(١) ونحوه فواضح، لأن الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل(٢) المشكوك أو ارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم على أصالة بقاء

المدة تمام الموسم من دون تعيين له بالأيام. ليستحق أجرة تمام الموسم. وكما لو ادعى المستأجر أن الأجرة بقدر أجرة المثل وادعى المالك أن الأجرة بحكمه فطلب ما زاد على أجرة المثل. فلاحظ.

(١) الذي هو عبارة عن عدم ترتب الأثر على الفعل.

(٢) كملكية البايع للعين المبيعة، وبقاء النجاسة للثوب الذي وقع عليه التطهير، وغيرهما.

الطهارة(١).

اضطراب كلمات الأصحاب في تقديم أصالة الصحة على الاستصحابات الموضوعية

وأما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد ـ كأصالة عدم البلوغ، وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن ـ فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب، خصوصاً العلامة وبعض من تأخر عنه.

التحقيق في المسألة

والتحقيق: أنه إن جعلناه من الظواهر ـ كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر ـ فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات(٢).

وإن جعلناه من الأصول فإن أريد بالصحة قولهم: إن الأصل الصحة، نفس ترتب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها، لأنه مزيل بالنسبة إليها(٣).

---

(١) ومنه يظهر الوجه في تقدمها على غير الاستصحاب من الأصول المقتضية للفساد كأصالة الاشتغال بمثل صلاة الميت من الواجبات الكفائية، فإن أصالة الصحة رافعة للاشتغال ومقتضية للفراغ تعبداً.

(٢) كأنه لما اشتهر من حكومة الأمارات والظواهر المعتبرة على الأصول ومنها الاستصحاب. لكنه موقوف على عموم دليلها لمورده حتى يصلح للحكومة عليه، ومن الظاهر أنه لا عموم لدليل أصل الصحة، إذ ليس الدليل عليه إلا السيرة فاللازم النظر فيها فإن كانت متحققة في مورد الاستصحاب تعين تقدم أصالة الصحة عليه وإن كانت من الأصول، وإلا تعين العمل بالاستصحاب وأن أصالة الصحة من الظواهر.

(٣) كأنه لأن الشك في ترتب الأثر ـ الذي فرض أنه معنى الصحة ـ ناش من الشك في وجود الشرط كالبلوغ، فاستصحاب عدمه رافع للشك المذكور حاكم

وإن أريد بها كون الفعل بحيث يترتب عليه الأثر، بأن يكون الأصل مشـخصاً للموضوع(١) مـن حيث ثبوت الصحة لـه، لا مطلقاً(٢) ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر.

مـن(٣) أن أصالة عدم بلوغ البايع يثبت كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ، فيترتب عليه الفساد، كما في نظايره من القيود العدمية المأخوذة في الموضوعات الوجودية.

بعـدم ترتـب الأثر، فيقـدم على أصـل الصحة من بـاب تقديم الأصل السـببي على المسببي.

وفيه: أن حكومة الأصل السببي على المسببي إنما هي لقصور إطلاق المسببي عن شـمول مورد السببي بوجه يأتي الكلام فيه في تعارض الاستصحابين، وهذا إنما يتم فيما إذا كان لدليل الأصل المسـببي ظهور قابل لأن يتصرف فيه، ولا يتم في مثل أصالـة الصحة مما كان الدليل عليه السـيرة ونحوها من الأدلـة اللبية القطعية، إذ لو قام الدليل عليها في مورد تعين رفع اليد بها عن الأصل الجاري فيه وإن كان سـببياً، وإلا تعين عدم الاعتناء بها حتى في مقابل الأصل المسببي. نظير ما سبق.

(١) بمعنى أنه يقتضي الحكم بتمامية العمل المشكوك حاله وأنه واجد لتمام ما يعتبر فيه في ترتب أثره المطلوب.

(٢) يعني: أنه إنما يقتضي الحكم بتمامية العمل لأجل ثبوت الصحة له وترتب أثـره المطلوب منـه، ولا يترتب بذلك جميع لوازم التمامية ولـو كانت غير شرعية، لما تقدم في الأمر الخامس.

(٣) بيان لوجه عدم تقديم أصالة الصحة على الاسـتصحاب المذكور ولزوم العمل بالاستصحاب لا غير.

ومـن(١) أن أصالـة الحمل عـلى الصحيـح تثبت كون الواقـع بيعاً صادراً عن بالغ(٢)، فيترتب عليه الصحة، فيتعارضان.

لكن التحقيق(٣) أن أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث

---

(١) مقتـضى سـياق الـكلام كـون هـذا وجهـاً لتقديـم أصالـة الصحة على الاسـتصحاب المذكـور. لكن هذا الوجـه لا يقتضي إلا التوقـف لتعارض الأصلين وتساقطهما.

(٢) إذ لمـا كان المفروض أن أصالة الصحة مثبتة لتمامية العمل فتمامية العمل إنما هي باشـتماله على تمام ما يعتبر في ترتب الأثر عليه من الأجزاء والشرائط وحيث فرض كون البلوغ منها كانت محرزة له.

(٣) الظاهـر أن مـراده بهـذا الـكلام أن اسـتصحاب عدم البلـوغ لا يصلح لمعارضـة أصالة الصحة، بل الـلازم العمل بأصالة الصحة لأنهـا تحرز ترتب الأثر، أما اسـتصحاب عدم البلوغ فهو في نفسـه لا يقتضي الحكم بعدم ترتب الأثر ليصلح لمعارضتـه، لأن عدم البلوغ حين العقد يقتضي فسـاد العقد وعدم ترتب الأثر عليه، لا عدم ترتب الأثر مطلقاً ـ كي يعارض أصالة الصحة ـ لأن عدم ترتب الأثر أصلاً مسـبب عن عـدم تحقق العقد الصحيح مثلاً، لا عن فسـاد العقد الخاص المشـكوك الحال.

نعم لما كان المفروض عدم وجود عقد آخر غير العقد المشكوك الحال فإحراز فسـاده بأصالة عـدم البلوغ يقتضي عدم ترتـب الأثر مطلقاً من بـاب الملازمة، وهو مبني على الأصل المثبت، فلا ينهض بمعارضة أصالة الصحة.

وبالجملة: مفاد أصالة عدم البلوغ ليس هو عدم ترتب الأثر مطلقاً، بل عدم كـون العقد الخاص مؤثراً، وهو لا ينافي أصالة الصحة الحاكمة بترتب الأثر. هذا ما يظهر لنا من كلام المصنفǳﭬ هنا على غموض في عبارته واختلاف في النسخ أوجب نحواً من الغموض في مراده.

....

وقد تضمنت بعض النسخ كلاماً يندفع به ما تقدم.

وحاصله: أن هذا الوجه لا يصلح لموقع المعارضة بين الأصلين، لأن مفاد أصالة الصحة ليس مجرد ترتب الأثر من دون تعيين سببه، بل ترتبه بسبب تمامية العقد الواقع وتحقق الشرائط المعتبرة فيه، فهي مشخصة لحال العقد المشكوك حاله، حاكمة بتماميته وعدم نقص فيه وترتب الأثر عليه. واستصحاب عدم البلوغ يناقضها في ذلك، لأن مقتضاه كون العقد المذكور فاقداً للشرط لا يترتب الأثر عليه، ومع تناقض الأصلين واتحاد موضوعهما يتعين تعارضهما. والظاهر أن هذا الوجه متين جداً، وإن أهمل في بعض النسخ، خصوصاً هذه النسخة التي يبدو فيها تهذيب عبارة المصنف{قدس سره}.

نعم يرد عليه: أن معارضة أصالة الصحة للاستصحاب المذكور موقوفة على إطلاق دليلها في مورده، كإطلاق دليل الاستصحاب حتى يتعين التوقف عن الإطلاقين بعد تنافي مفاديهما.

أما حيث كان دليل أصالة الصحة هو السيرة القطعية التي لا إطلاق لها فاللازم النظر فيها، فإن كانت حاصلة في مورد الاستصحاب المذكور تعين تقديم أصالة الصحة عليه لحكومتها على إطلاق دليله أو تقييدها له. وإن لم تكن حاصلة في مورده تعين العمل بإطلاق دليل الاستصحاب، لعدم المخرج عنه، كما تقدم نظيره.

إذا عرفت هذا فالظاهر تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب المذكور، لأن مبنى أصالة الصحة على إهمال الاستصحاب في موردها، وإلا لم يبق لها مورد معتد به، لأن الشك في الصحة يستند دائماً إلى الشك في تحقق الأمور المعتبرة في العمل، وهي غالباً مسبوقة بالوجود أو بالعدم ولو كان أزلياً، وحيث كان الاستصحاب في الأول يغني عن أصالة الصحة، فلو لم تجر أصالة الصحة في الثاني لم يبق لها مورد تنفع فيه إلا مورد، الجهل بالحالة السابقة، وهو نادر لا يعتد به.

الحكـم شرعاً بصـدور العقد من غير بالغ(١)، بل مـن حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ(٢)، فإن بقاء الآثار السابقة للعوضين مستند إلى عدم السـبب الشرعي، فالحمل على الصحيح يقتضي كون الواقع البيع الصادر من بالغ، وهو سـبب شرعي في ارتفاع الحالة السـابقة على العقد. وأصالة عدم البلوغ لا توجب بقاء الحالة السابقة على العقد من حيث إحراز البيع الصادر من غير بالغ بحكم الاستصحاب، لأنه(٣) لا يوجب الرجوع إلى الحالة السابقة على هذا العقد، فإنه(٤) ليس مما يترتب عليه(٥) وإن فرضنا

والحاصـل: أنـه لا ينبغي الإشـكال في تقديـم القاعدة على الاسـتصحابات الموضوعيـة، ولو لتخصيص دليل الاسـتصحاب بدليلها، كـما تقدم نظيره في قاعدة الفراغ. بل الظاهر رجوعهما إلى جامع واحد ارتكازي.

هـذا ويظهـر من بعض أعاظم المحشـين‏قدس سره أنه لا إشـكال في تقديـم القاعدة عـلى الاسـتصحاب الموضوعي حتى بناء على التعـارض، لأخصية دليلها من دليله، وأن الإشـكال إنـما هو تقدمهـا عليه رتبـة الموجب لحكومتهـا عليه أو مسـاواتها في الرتبـة الموجبـة للتعـارض بينهـما فيكون تقديمهـا للتخصيص. وهـو خلاف ظاهر المصنف‏قدس سره. فلاحظ.

(١) الذي هو مفاد أصالة عدم البلوغ وأثرها شرعاً.

(٢) الذي لازم مفاد أصالة عدم البلوغ. لأنه بعد فرض عدم وقوع عقد غير العقـد الخـاص، فإحراز كون العقد الخاص من غير بالغ مسـتلزم لعدم صدور عقد من بالغ، كما تقدم توضيحه.

(٣) الضمير يعود إلى قوله: «إحراز البيع الصادر من غير بالغ».

(٤) يعني: بقاء الحالة السابقة وعدم حدوث أثر العقد الصحيح.

(٥) بل يترتب على عدم صدور عقد من بالغ الذي هو لازم له.

أنه يترتب عليه آثار أُخر لأن عدم المسبب(١) من آثار عدم السبب(٢) لا من آثار ضده(٣) فنقول حينئذٍ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدل دليل شرعي على وجوده(٤).

وبالجملة: البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستند إلى عدم السبب الشرعي، فإذا شك فيه بني على البقاء وعدم وجود المسبب ما لم يدل دليل على كون الموجود المردد بين السبب وغيره هو المسبب(٥)، فإذاً لا منافاة بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر من غير بالغ(٦) وترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر من بالغ، لأن الثاني يقتضي انتقال المال عن البايع، والأول لا يقتضيه(٧)، لا أنه يقتضي عدمه(٨).

---

(١) وهو في المقام الأثر الذي من شأنه أن يحدث بالعقد الصحيح.

(٢) وهو في المقام العقد الصحيح الصادر من بالغ، الملازم لمفاد أصالة عدم البلوغ.

(٣) وهو في المقام العقد الفاسد الصادر من غير بالغ المحرز بأصالة عدم البلوغ.

(٤) يعني: وأصالة الصحة دليل على وجوده، فلا تعارضها أصالة عدم البلوغ.

(٥) والمفروض أن الدليل قد دل على ذلك، وهو أصالة الصحة في المقام.

(٦) الذي هو مفاد أصالة عدم البلوغ المقتضية لكون البيع الخاص فاسداً.

(٧) يعني: ولا تعارض بين المقتضي واللامقتضي.

(٨) نعم لو كان مفاد أصالة عدم البلوغ عدم وقوع عقد من بالغ أصلاً لاقتضى عدم انتقال المال من البايع، فيعارض أصالة الصحة. وقد عرفت ما ينبغي

بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات.

أما الأقوال، فالصحة فيها تكون من وجهين:

أصالة الصحة في الأقوال

الأول: من حيث كونه حركة من حركات المكلف، فيكون الشك من حيث كونه مباحاً أو محرماً. ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية(١).

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.

والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه:

أحدهما: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى. ولا إشكال في أصالة الصحة من هذه الحيثية(٢)، بحيث لو ادعى كون التكلم لغواً أو غلطاً لم يسمع(٣) منه.

أن يقال في المقام.

(١) وتقتضيه الأخبار السابقة الآمرة بحمل المؤمن على الصحة وعدم اتهامه. نعم ذلك يختص بالمؤمن، ولا يشمل غيره، بخلاف أصل الصحة في الأعمال، فإنه يعم المسلم غير المؤمن بل قد يعم الكافر.

(٢) أما نفي احتمال الغلط، فلأصالة عدم الغلط المعول عليها عند العقلاء التي هي أوضح عندهم من أصالة عدم الغفلة. وأما نفي احتمال اللغو في الكلام عن قصد فلأصالة الحرمة المعول عليها عند العقلاء.

(٣) ربما يقال بسماع دعواه بمعنى طلب البينة منه في قبال رفض دعواه رأساً. والكلام في ذلك موكول إلى محله في النفقة.

الثـاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده(١)، ومعتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده. ولا إشكال في أصالة الصحة هنـا أيضـاً(٢) فإذا أخبر بشيء جاز نسـبة اعتقاد مضمـون الخبر إليه. ولا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله.

وكـذا إذا قـال: افعل كـذا، جاز أن يسـند إليه أنه طالبـه في الواقع، لا أنـه مظهر للطلب صورة لمصلحة ـ كالتوطين(٣) ـ أو لمفسـدة. وهذان الأصلين مما قامت عليهما السـيرة القطعية. مع إمكان إجراء ما سـلف من أدلة تنزيه فعل المسـلم عن القبيح في المقام(٤). لكن المسـتند فيه ليس تلك الأدلة.

الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً. وهذا معنى حجية خبر المسـلم لغيره، فمعنى حجية خبره صدقـه. والظاهر عدم الدليل على وجـوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى. والظاهر عدم الخلاف في ذلك. إذ لم يقـل أحـد بحجية كل خبر صدر من مسـلم، ولا دليـل يفي بعمومه عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل(٥) [من الداخل].

---

(١) يعني: أنه يعتقد نفسه صادقاً.

(٢) لا يبعد رجوع ذلك إلى أصالة الجهة.

(٣) يعني: ليتوطن المأمور على الفعل ويتحقق العزم منه عليه وإن لم يفعله.

(٤) لا مجال لذلك لعدم ملازمة الحمل على ذلك للحمل على القبيح، إذ قد يكون له عذر في ذلك.

(٥) بحيث يكون الأصل هو الحجية في كل خبر إلا ما خرج.

وربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمة الآمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه(١)، وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه(٢) عموماً، وخصوصاً قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم»(٣) وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد، وذكرنا عدم دلالتها.

مع أنه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه أكثر من الداخل(٤)، لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات، ولا في الروايات إلا مع شروط خاصة، ولا في الحدسيات والنظريات إلا في موارد خاصة(٥)، مثل الفتوى وشبهها.

نعم يمكن أن يدعى أن الأصل في خبر العدل الحجية، لجملة ما ذكرناه في أخبار الآحاد، وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك(٦). فراجع.

---

(١) هذا لا يدل على لزوم تصديقه واقعاً، بل لزوم حمله على عدم تعمد الكذب وتمرده فيه، لما تقدم من الكلام في هذه الأخبار أدلة أصالة الصحة.

(٢) هذا كسابقه.

(٣) تقدم الكلام في هذا الحديث الشريف عند الكلام في آية الإيذاء في الاستدلال على حجية خبر الواحد. فراجع.

(٤) فيكون العام المذكور مجملاً ساقطاً عن الحجية.

(٥) وبشروط خاصة، كالعدالة وغيرها.

(٦) لا دليل على هذا المضمون إلا مفهوم آية النبأ وقد سبق الإشكال فيه. نعم تقدم تقريب قبول خبر الثقة خصوصاً في الأحاديث الشريفة، لقرب دعوى كونه مورد الإجماع العملي.

أصالة الصحة في الاعتقادات

وأما الاعتقادات، فنقول:

إذا كان الشك في أن اعتقاده ناشٍ عن مدرك صحيح من دون تقصير منه في مقدماته أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح، لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح(١).

وأما إذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك. ولو ثبت ذلك وجب حجية كل خبر أخبر به المسلم، لما عرفت من أن الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر.

أما لو ثبت حجية خبره:

فقد يعلم أن العبرة باعتقاده بالمخبر به، كما في المفتي وغيره ممن يعتبر نظره في المطلب(٢) فيكون خبره كاشفاً عن الحجية(٣)، لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجية خصوص إخباره بالواقع، حتى لا يقبل منه قوله: أعتقد بكذا.

وقد يكون الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة:

---

(١) لما كانت الأمور المذكورة مختصة بالمؤمن لزم الاقتصار فيه على الاعتقاد الذي لا يخل بالإيمان ولا ينافيه.

(٢) فإن المرتكز عرفاً أن الحجية باعتبار نظره وحدسه، ولا خصوصية لخبره إلا من حيث كشفه عنه. ولذا لا إشكال ظاهراً في لزوم متابعة نظره وإن لم يعلن به.

(٣) وهي الاعتقاد.

بالإخبار عن الواقع وأخرى: بالإخبار بعلمه به(١).

والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل، وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل.

ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم(٢)، وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين(٣).

---

(١) الظاهر اختصاص الشهادة بالإخبار بالواقع، وأما الإخبار بالعلم فهو شهادة على العلم، فلا يترتب عليها إلا آثاره لا آثار الواقع الموضوع له.

(٢) لم يتضح الوجه في ترتب ذلك على ما سبق من قبول الإخبار بالاعتقاد، لأن أهل الرجال يخبرون بالواقع لا باعتقادهم. نعم يتوقف قبول تعديلاتهم على كفاية الإخبار الكتبي ـ كما هو الظاهر ـ وعدم التوقف على الكلام. كما أنه موقوف على عموم الحجية لخبرهم المبني على الحدس غالباً. فلاحظ.

(٣) هذا موقوف على العلم باعتقادهما بعدالة الإمام، أما لو احتمل غفلتهما عن ذلك لم يكن وجه للاعتماد على صلاتهما خلفه.

وأما أصالة عدم الغفلة فهي إنما تجري مع احتمال الغفلة في القول أو العمل، كما لو احتمل وقوع الصلاة عن غفلة لا عن قصد، وليس ذلك محل الكلام، بل المفروض احتمال ابتناء الصلاة على الغفلة عن العدالة، ولا أصل يحرز ذلك.

بل ربما تكون صلاتهما عن التفات للعدالة وإحرازها بحجة قامت عندهما كالبينة، إلا أنها غير تامة عندنا لعدم وضوح عدالة الشاهدين لنا، ومع احتمال ذلك لا مجال للاعتماد على صلاتهما. فلاحظ.

المقام الثاني

في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

تقدم الاستصحاب على القرعة

وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت. ومجمل القول فيها:

أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الاستصحاب(١)، فلابد من تخصيصها بها، فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب.

تعارض القرعة مع سائر الأصول

نعم القرعة واردة على أصالة التخيير وأصالتي الإباحة والاحتياط إذا كان مدركها العقل(٢). وإن كان مدركهما تعبد الشارع بهما في مواردهما

(١) لعله لمثل: «القرعة لكل أمر مشكل». و: «كل مجهول ففيه القرعة» فإن اللسان المذكور أعم من جميع أدلة الأصول الشرعية، لاختصاص الأدلة المذكورة بخصوصية زائدة على الجهل، كالعلم بالحالة السابقة في الاستصحاب، والشك بالتكليف في البراءة، فلابد من تخصيصها لإطلاق دليل القرعة أو عمومه.

(٢) لأن حكم العقل بها مختص إذا لم يرد من الشارع الأقدس بيان مؤمن من

فدليل القرعة حاكم عليهما(١)، كما لا يخفى.

لكـن ذكر في محلـه أن أدلة القرعـة لا يعمل بها بـدون جبر عمومها بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم(٢). والله العالم.

الضرورة ورافع للتحير.

(١) كأنـه من جهة أن دليـل القرعة ظاهر في أماريتها وطريقتها للواقع، مثل رواية زرارة: «ما تنازع قوم ففوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم الحق».

لكـن تقـدم أن ظاهـر بعض أدلتهـا كونها أعم مـن جميع أدلة الأصـول، فلو فـرض تقديمها على الأصول لزم إلغاء الأصول بالمرة، فيتعين الجمع بينها وبين أدلة الأصـول بتخصيصها بأدلة الأصول وهو لا ينـافي طريقيتها وأماريتها، فإن حكومة الطـرق والأمارت على الأصول إنما هو عمـوم دليل حجيتها لموردها، أما مع فرض تخصيصها بأدلة الأصول فلا مورد للحكومة.

(٢) تقدم في التنبيه السـادس من تنبيهات دليل الانسـداد الإشكال في ذلك. فراجع.

هذا وحيث كانت أدلة القرعة مختلفة اللسان فاللازم النظر في جميع طوائفها. وحاصل الكلام في ذلك: أن الأدلة على طوائف أربع:

الأولى: مـا تضمـن تشريـع القرعة في مـوارد خاصة كمـن أوصى بعتق ثلث مماليكه، وما لو وطأ الجارية جماعة.

الثانية: ما تضمن تشريعها في موارد التنازع، كرواية زرارة السابقة.

الثالثة: ما تضمن تشريعها في المجهول، مثل رواية محمد بن حكيم: «سـألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القرعة في أي شيء؟ فقال: كل مجهول ففيه القرعة. فقلت له: إن القرعة تخطئ وتصيب. فقال: كل ما حكم الله تعالى به فليس بمخطئ»

الرابعة: ما تضمن أن القرعة لكل أمر مشكل.

....

أما الأولى: فلا تنفع فيما نحن فيه، لعدم إطلاق لها يشمل جميع موارد الأصول العقلية والشرعية، بل موردها مختص بصورة عدم إمكان الرجوع إليها إلا الاحتياط على ما يأتي الكلام فيه.

وأما الثانية: فإطلاقها وإن كان أعم من موارد الأصول إلا أن ذكر تفويض الأمر إلى الله تعالى قد يدل على عدم جريانها إلا مع رضا الخصمين بها، فهي نظير الصلح، لا تشرع بنحو الإلزام حتى تكون في عرض الحجج والأصول، بل في ظرف قبول صاحب الحق، فلو لم يرض وكان له أصل أو حجة تعضده لم يصلح دليلها لرفع اليد عنه.

إلا أن يقال: ورود هذا المضمون من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مقام إمضاء ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من إجراء القرعة بين المتنازعين الظاهر في عدم استئذانه عليه السلام منهم وعدم اصطلاحهم عليها يوجب ظهوره في عدم اعتبار رضا الخصمين وأنها مشرعة بنحو يلزمان بها ولو لكون الحاكم قائماً مقامهما.

وحينئذٍ فقد يدعى أن إطلاق دليلها شامل لموارد الأصول بل الحجج، فلابد من ملاحظة النسبة بينهما. لكن ذكر التفويض إلى الله تعالى وإن لم يكن قرينة على اعتبار رضا الخصمين لما ذكر إلا أنه ظاهر في أن الرجوع إليها في ظرف الاحتياج إلى حكمه تعالى لعدم حكم له في الواقعة، فلا يشمل ما لو كان له تعالى حكم ظاهري أو واقعي مغنٍ عن الرجوع إليها، فيتعين ورود أدلة الأصول عليها.

نعم لا يبعد اختصاص ذلك بالأصول الشرعية، إذ الأصول العقلية لا تقتضي رفع الحيرة والحاجة إلى سؤاله تعالى، بل هي مبنية على بيان الوظيفة العقلية في ظرفها.

لكن هذا إنما يجري في الاحتياط والتخيير دون البراءة، لأن حكم العقل بالبراءة والأمان كافٍ في رفع الحاجة إلى السؤال وتفويض الأمر إليه تعالى وطلب

....

حكمه.

إلا أن الذي يهون الأمر أنه لا مجال في باب التنازع للأصول العقلية وحدها، بـل إما أن تجـري معها الأصول الشرعية، كما في الـبراءة أو لا تجري هي أصلاً بنحو ترفـع التخاصـم، كـما في الاحتيـاط والتخيير، لعدم ارتفـاع التنازع بالثـاني لو تحقق موضوعـه، وعـدم جـواز المطالبة ممن لـه الحق فيـما إذا دار حقه بـين أمرين بمقتضى الأول، وهو الجمع بينهما، للعلم بعدم استحقاقه لذلك. فتأمل.

وأمـا الثالثة: فإطلاقها شـامل لجميع موارد الأصول ـ بـل الحج ـ لعدم أخذ التفويض فيه، فلابد من تخصيصها ـ كما عرفت ـ بأدلة الأصول بل الأمارات. بل لا يبعـد أن تكـون كثرة التخصيص في هذه الطائفة قرينة عرفـاً على أن المراد من الجهل فيها هو الجهل من جميع الجهات، حتى بالإضافة إلى الأحكام الظاهرية، فتكون أدلة الأمارات والأصول واردة عليها، فإن ذلك وإن كان خلاف ظاهر إطلاق الجهل في نفسه إلا أنه أقرب عرفاً من إبقائه على ظاهره والتزام التخصيص بهذا القدر.

ولاسـيما مع قرب أن تكـون الطائفة الثانية مفسرة لهـذه الطائفة، وقد عرفت أنها في رتبة متأخر من الأصول بقرينة اشتمالها على التفويض.

نعـم لا مجال لشيء مـن ذلك في الأصول العقلية، لما سـبق من كونها موروده لأدلـة التعبـد الشرعيـة، ومنها القرعة. ولا مجال لما سـبق في الطائفـة الثانية من عدم جريانهـا وحدهـا مع التنـازع، لعدم أخـذ التنازع في هذه الطائفة، بل تشـمل شـك الشخص في حكم نفسه مع عدم إمكان الرجوع للأصول الشرعية، فاللازم تقديمها على الأصول العقلية، كالاحتياط والتخيير.

لكـن يظهر من الأصحاب المفروغية عن عـدم الرجوع للقرعة معها، بل هو الظاهـر مـن كثير من النصوص الـواردة في أبواب العلم الإجمـالي، حيث لم يتعرض فيهـا للقرعـة. ولأجلـه لا يبعد حمل الإطـلاق المذكور على خصوص مـورد التنازع

....

وتشابه الحقوق مع تعينها واقعاً أو بدونه ـ على الكلام في ذلك ـ أو على ما إذا لزم من الرجوع إلى الأصول العقلية محذور مهم بحيث يحتاج معه إلى تفويض الأمر له تعالى ولو مع عدم التنازع، فيطابق الطائفة الثانية.

ولعله لذا ورد الرجوع إلى القرعة في قطيع غنم نزا الراعي على إحداها، وربما يحمل على هذا المشكل في الطائفة الرابعة. نعم لم أعثر على المضمون المذكور في الوسائل، وإنما ذكر في كلمات بعض العلماء. ولعلهم اطلعوا عليه في مكان آخر. وإن كان لا يبعد أن يكون التعبير به مبنياً على تصيد المضمون المذكور من النصوص التي أشرنا إليها بعد حملها على ما ذكرنا. إذ هو قريب إلى المرتكزات بعد النظر في جميع النصوص. لكن مرجع ذلك إلى إجمال الطائفة الثالثة، فيكون العمل على الطائفتين الأولىين. فلاحظ وتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

المقام الثالث

في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية أعني: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال وأصالة التخيير

[الأول: تعارض البراءة مع الاستصحاب]

تقدم الاستصحاب وغيره من الأدلة والأصول على أصالة البراءة

أما أصالة البراءة فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الأصول(١) والأدلة، سواء كان مدركها العقل أو النقل.

---

(١) ما يأتي من الوجه إنما يقتضي تقديم الاستصحاب على البراءة، ولا يقتضي تقديم غيره عليها.

نعم إذا كان غيره من الأصول شرعياً كان مقتضى ما يأتي من الوجه تقديمه على البراءة العقلية، دون الشرعية. كما لا وجه لتقديم الأصول العقلية عليها لو فرض تعارضهما واجتماعهما مورداً، وإن كان ذلك ممتنعاً في الأصلين العقليين. فلاحظ.

أمـا العقل فواضـح، لأن العقل لا يحكم بقبح العقـاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً، أو ظاهراً(١).

وأمـا النقل فما كان منه مسـاوقاً لحكم العقل(٢) فقـد اتضح أمره، والاستصحاب وارد عليه.

وأما مثل قولهعليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» فقد يقال: إن مورد الاسـتصحاب خارج منه، لورود النهي في المسـتصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق(٣).

وفيـه: أن الشيء مشـكوك في بقـاء حرمته لم يرد نهي عـن ارتكابه في هـذا الزمان، فلابد من أن يكـون مرخصاً فيه، فعصـير العنب بعد ذهاب ثلثيـه بالهواء لم يرد فيه نهي(٤). وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين

(١) يعنـي: وحيث كان الاسـتصحاب دليلاً على التكليف ظاهراً كان رافعاً لموضوع البراءة العقلية. وقد تقدم توضيح مفاد البراءة العقلية في أول أدلة البراءة.

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُـولاً﴾ على ما سبق في مبحث البراءة.

(٣) فمثل العصير العنبي لا مجال لإجراء البراءة فيه بعد ذهاب ثلثيه بالهواء، لأنه ورد فيه نهي ولو بلحاظ ما قبل ذهاب الثلثين، حيث كان حراماً قطعاً.

(٤) وحاصلـه: أنـه لا وجه لملاحظة العنوان الكلي في ورود النهي مع إغفال الخصوصيـة النهائيـة، بـل لابد مـن ملاحظتهـا في ورود النهي، فـإذا اختص النهي الـوارد بخصوصيـة لزم الاقتصـار عليها والرجوع في غيرهـا للإطلاق، وإلا لجرى ذلـك في الخصوصيـات غـير الزمانية أيضـاً، فيكتفـى في رفع اليد عـن الإطلاق في بعض الخصوصيات بورود النهي في خصوصية غيرها، فلو شك في لحم الحمار امتنع

....

الرجوع فيه للبراءة لورود النهي في كلي اللحم بلحاظ مثل لحم الخنزير.

ودعوى: الفرق بين الخصوصية الزمانية وغيرها تحكم لا شاهد له.

أقول: ليس المدعى إلغاء الخصوصيات الزمانية، بحيث لو كان موضوع النهي هو الخصوصيات المقيدة بالزمان السابق لَمَنَعَ من جريان أصل البراءة في غيرها مع فرض التباين بينها، فإن الاستصحاب هنا لا يجري أيضاً، كما ذكره المصنف‏ في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، بل المدعى أنه مع عدم أخذ الزمان قيداً في الموضوع وكون الموضوع هو الذات المطلقة الموجودة في الزمان الأول والثاني لو فرض توجه النهي في الزمان السابق بنحو يكون الزمان طرفاً للحكم لا قيداً للمحكوم، وشك في بقائه في الزمان الثاني لم يمكن التمسك بعموم: «كل شيء ومطلق حتى يرد فيه نهي»، لأن هذا الموضوع مما ورد فيه نهي وإن لم يعلم بقاؤه.

ومنه يظهر أنه لا مجال للنقض بالخصوصيات الأخرى غير الزمان، إذ مع فرض إطلاق الموضوع وعدم أخذ شيء من الخصوصيات فيه يعلم بعموم الحكم لجميعها، ومع التقييد بشيء منها لا مجال لتسرية الحكم لغيره لتباين الخصوصيات فيما بينها، وليس نظيراً للمقام، كما يظهر بالتأمل.

وبالجملة: مدلول الحديث اللفظي لا يقتضي عموم الإطلاق والبراءة لمورد الاستصحاب. نعم قد يقال: المنسبق من الحديث الشريف أن جعل الإطلاق فيه مبني بورود النهي ليس لكون وروده غاية شرعية تعبدية، بل لكونها غاية عقلية، لامتناع جعل الإطلاق ظاهراً ـ كجميع الأحكام الظاهرية ـ مع العلم بالحكم الواقعي، ومن الظاهر أن العلم بالنهي إنما يمنع من جعل الحكم الظاهري إذا كان النهي حين العمل دون ما إذا كان سابقاً عليه، لعدم كونه صالحاً للعمل ـ حينئذٍ ـ حتى يمنع من الحكم الظاهري.

ومثل هذا الانصراف قرينة صالحة لصرف الإطلاق عن النهي السابق، وعليه

لا يوجب المنع عنه بعده، كما أن وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفراده لو كفى في الدخول في ما بعد الغاية لدلّ على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض أفراده.

والفرق في الأفراد بين ما كانت تغيرها بتبدل الأحوال والزمان دون غيرها شـطط من الكلام. ولهذا لا إشـكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب(١).

ويتلوه في الضعف ما يقال من أن النهي الثابت بالاسـتصحاب عن نقض اليقين نهي وارد في رفع الرخصة(٢).

وجه الضعف: أن الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاص، لا من حيث أنه مشكوك الحكم(٣)، وإلا فيمكـن العكس بأن يقال: إن النهي عـن النقض في مورد عدم ثبوت

فلا مانع من شمول دليل البراءة لمورد الاستصحاب، كما لا يخفى.

هـذا مضافـاً إلى عمـوم بقيـة أدلـة الـبراءة الشرعيـة كحديث الرفـع وغيره. فلاحظ.

(١) لكـن الرجوع للـبراءة لا يتوقف على عموم قوله: «كل شيء مطلق...» لمورد الاسـتصحاب بـل يكفي فيه عموم بقية أدلة الـبراءة الشرعية، كحديث الرفع وغيره. بل تكفي البراءة العقلية.

(٢) يعنـي: فيرفـع موضوع أدلة الـبراءة. وهو مبني عـلى أن المراد بالنهي في أدلـة البراءة ما يعم النهي الظاهري الوارد على الشيء بسـبب التعبد بقضية ظاهرية، كعدم نقض اليقين بالشك.

(٣) كما تقدم في مبحث البراءة.

الرخصة بأصالة الإباحة، فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه أصالة البراءة(١) فتأمل.

حكومة دليل الاستصحاب على قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»

فالأولى في الجواب أن يقال: إن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق(٢)، فقوله: «لا تنقض اليقين

---

(١) يعني: أنه لو فرض عموم النهي في أدلة البراءة للنهي الظاهري الوارد على الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم أمكن دعوى ذلك في أدلة الاستصحاب أيضاً بحمل النهي عن نقض اليقين بالشك على الشك من جميع الجهات لا بخصوص الحكم الواقعي، فتكون أدلة البراءة رافعة لموضوعه، لأنها توجب العلم بالرخصة في الشيء من حيث كونه مشكوك الحكم.

(٢) إن أريد بكونه معمماً للنهي السابق أنه يكون دليلاً كاشفاً عن عمومه واقعاً للزمان السابق، بحيث يكون حاكماً على دليل النهي وشارحاً له ومع إحراز عمومه واقعاً لا مجال للبراءة، لأنها لا تجري مع الدليل. فهو أوضح فساداً من أن يخفى، لعدم كون الاستصحاب من الأمارات، ولا نظر فيه إلى أدلة الأحكام الواقعية بوجه.

وإن أريد بذلك أن يكون معمماً للنهي ظاهراً وتعبداً ـ كما لعله ظاهر المصنف قدس سره ـ فهو وإن كان مسلماً إلا أن تقديمه ـ حينئذٍ ـ على دليل البراءة موقوف على أن تكون الغاية في أدلتها ليس هي العلم بالحكم الواقعي بل ما يعم العلم بالنهي التعبدي الظاهري الوارد على الشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم معلوم الحرمة سابقاً، وقد اعترف قدس سره أن ذلك بخلاف ظاهر أدلة البراءة. ولو كانت ظاهرة فيه كان دليل الاستصحاب وراداً على دليل البراءة لا حاكماً، كما ادعاه قدس سره.

اللهم إلا أن يقال: مراد المصنف قدس سره أن دليل البراءة وإن كان في نفسه ظاهراً في خصوص النهي الواقعي الوارد على الشيء بعنوانه الأولي، فيعم مورد الاستصحاب، إلا أن دليل الاستصحاب لما كان يقتضي التعبد بالنهي مثلاً فهو يقتضي التعبد بأحكامه، ومنها كونه غاية للبراءة، فهو معمم لدليل البراءة وشارح له

....

ومبين لأن المراد بالنهي فيه ما يعم النهي التعبدي، نظير ما دل على أنه لا شك لكثير الشك، فإنه لما كان متضمناً لنفي عنوان الشك عنه تعبداً وتنزيلاً كان حاكماً على أدلة أحكام الشك وشارحاً للمراد منها وموجباً لتنزيلها على خصوص الشك من غير كثير الشك، وإن كانت في أنفسها ظاهرة فيما يعمه.

لكن يندفع ذلك بأن دليل الاستصحاب وإن كان يقتضي التعبد بالحالة السابقة وهي النهي مثلاً، إلا أنه لا نظير له لأدلة البراءة المتضمنة أن البراءة ترتفع بورود النهي أو العلم به ليكون صارفاً لظهورها في النهي الحقيقي إلى ما يعم النهي التعبدي ويكون حاكماً عليها، لأن النهي بنفسه مورد العمل فالتعبد به ظاهر في كونه بلحاظ العمل عليه، وذلك كافٍ في رفع لغويته بلا حاجة إلى حمله على وروده بلحاظ كون النهي غاية للحكم بالبراءة ليكون ناظراً لأدلتها.

وهذا بخلاف التعبد بالعناوين الواقعية أو بنفيها، كعنوان الشك والزوجية ونحوهما، لأنها لما لم تكن مورداً للعمل بنفسها فلابد من حمل التعبد بها على التعبد بأحكامها، فيكون دليل التعبد ناظراً لأدلة تلك الأحكام، كما تقدم فتأمل.

مع أن التعبد بالنهي إنما يقتضي التعبد بأحكامه الشرعية وليس ارتفاع الحكم بالبراءة من أحكام النهي شرعاً، بل هو من لوازم العلم به عقلاً لاستحالة التعبد بالحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي كما لا يخفى.

والحاصل: أنه لا نظر في أدلة الاستصحاب لأدلة البراءة وليست في مقام شرحها بوجه حتى تصلح للحكومة عليها.

نعم لو كان لسان الاستصحاب ولسان البراءة في كلام واحد كان لسان الاستصحاب صالحاً للتصرف في ظهور لسان البراءة، لظهوره حينئذٍ في سوقه قرينة عليه، لأن الكلام الواحد بعضه قرينة على بعض. على أن ما ذكر لو تم أمكن دعوى العكس، إذ كما يمكن دعوى نظر أدلة الاستصحاب إلى أدلة البراءة وصرفها إلى ما

بالشـك» يدل على أن النهي الوارد لابد مـن إبقائه وفرض عمومه للزمان اللاحق، وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضاً، فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، وكل نهي ورد في شيء فلابد من تعميمه لجميع أزمنة احتماله(١)،

يعم النهي الاستصحابي كذلك يمكن دعوى العكس وأن أدلة البراءة ناظرة إلى أدلة الاسـتصحاب، وصارفـة لها إلى ما يعم العلم بانتقاض الحالة السـابقة تعبداً بسـبب جريان أدلة البراءة.

وبالجملـة: لا شـاهد لدعـوى الحكومـة في المقـام، لعـدم وضـوح نظر أحد الدليلين للآخر بحيث يكون في مقام التعرض لحكمه. فلاحظ.

فلعل الأولى أن يقال في وجه تقديم الاستصحاب على البراءة: إن النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة وإن كانت هي العموم من وجه إلا أن ظهور دليل الاستصحاب في خصوصية مورده وهو اليقين بالحالة السابقة أقوى من ظهور دليل الـبراءة في خصوصية مورده وهو الشـك في التكليـف، وفي مثل ذلك يترجح عموم دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع ويخصص عموم دليل البراءة بالإضافة إليه.

ولاسـيما مع قرب كون كل من كبرى البراءة والاسـتصحاب واردتين مورد الإمضاء لأمر ارتكازي عرفي، ومن الظاهر أن المرتكز عرفاً كون قضية الاستصحاب هـي المقدمة عرفـاً، لأن مضمونها اقتضائي لا يزاحمه مضمون الـبراءة الذي هو غير اقتضائي عرفاً، لأن المرتكز عرفاً أن الحكم بالبراءة ناشـئاً من عدم المقتضي للتخيير، والحكـم بعـدم نقض اليقين في الاسـتصحاب نـاشٍ عما هو من سـنخ المقتضي، لأنه راجع إلى أن اليقين السابق له نحو اقتضاء في البناء على استمرار المتيقن.

وقد أوضحنا ذلك في حاشـية الكفاية بما لا مجال لإطالة الكلام فيه. فلاحظ وتأمل جيداً.

(١) تقدم الفرق بين ما إذا ورد المضمون الاسـتصحابي ومضمون البراءة في

فيكـون الرخصة في الشيء وإطلاقه(١) مغيًى بورود النهي المحكوم عليه بالـدوام وعموم الأزمـان(٢)، فكان مفاد الاسـتصحاب نفـي ما يقتضيه الأصـل الآخر في مورد الشـك لولا(٣) النهي(٤) وهـذا معنى الحكومة، كما سيجيء في باب التعارض.

ولا فـرق فيـما ذكرنـا بين الشـبهة الحكميـة والموضوعيـة، بل الأمر في الشـبهة الموضوعيـة أوضـح، لأن الاسـتصحاب الجاري فيهـا جارٍ في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة(٥).

مثـلاً: اسـتصحاب عـدم ذهـاب ثلثي العصـير عند الشـك في بقاء حرمته لأجل الشك في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمته بالأدلة، فيخرج عن قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام».

كلام واحد وما إذا وردا في كلامين.

(١) الذي تضمنه دليل البراءة.

(٢) يعني: بمقتضى دليل الاستصحاب.

(٣) متعلق بقوله: «ما يقتضيه الأصل».

(٤) يعني: عن نقض اليقين بالشك.

(٥) لكـن دخوله في الموضوع المعلوم الحرمة لـما لم يكن معلوماً، بل تعبدياً لم يوجب العلم بعدم حرمة المشكوك واقعاً، فلا يخرج عن عموم دليل البراءة.

فالعمـدة في وجه تقديم الاسـتصحاب الموضوعي على أصل البراءة ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ ما سـيأتي في وجه تقديم الأصل السـببي على المسببي، فإن ما يأتي وإن اختـص بالاسـتصحابين إلا أن وجـه التقديم لا يختص بهما، بل يجـري في كل أصل سببي بالإضافة إلى المسببي، كما لعله يأتي التعرض له.

الإشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية

نعم هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية، وهو قوله عليه السلام: في الموثقة: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة، والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو يقوم به البينة»

فإنه قد استدل بها جماعة، كالعلامة في التذكرة وغيره على أصالة الإباحة(١)، مع أن أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في الأشياء المذكورة في الرواية(٢)، كأصالة(٣) عدم التملك في الثوب، والحرية في المملوك(٤)، وعدم تأثير العقد في المرأة، ولو

---

(١) كما تقدم في المسالة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية البدوية.

(٢) هذا موقوف على إحراز الموضوع، وقد تقدم في القول السابع التعرض للإشكال في إحراز الموضوع في استصحاب الأحكام التكليفية. فلابد أن يكون الكلام مبنياً على فرض إحراز الموضوع.

(٣) الظاهر أن هذا بيان لمعارضة أصالة الحل باستصحاب آخر غير استصحاب حرمة التصرف، لا أنه تمثيل لاستصحاب حرمة التصرف لوضوح أن الاستصحاب المذكورة موضوعي لا حكمي، واستصحاب حرمة التصرف حكمي.

وعليه فالمعنى: أن أصالة الحل كما تعارض باستصحاب حرمة التصرف تعارض باستصحاب عدم التملك. وهو حينئذٍ خال عن إشكال عدم إحراز الموضوع الذي تقدمت له الإشارة. لاختصاصه باستصحاب الأحكام التكليفية، كما لا يخفى. كما أنه حاكم على استصحاب حرمة التصرف، لأنه سببي بالإضافة إليه.

(٤) يعني: وأصالة الحرية في المملوك. لكن مرجع الأصل المذكور ليس إلى

أريد(١) من الحلية في الرواية ما يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب

الاستصحاب، بل إلى قاعدة الحرية. بخلاف أصالة عدم التملك وأصالة عدم تأثير العقد في المرأة، فإنهما راجعان إلى الاستصحاب.

(١) أشار بهذا إلى توجيه الرواية بحمل الحل فيها على الحل الناشئ من أصالة الصحة في العقد، وأصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة الحاكمين على الاستصحابات المذكورة، لا الحل الناشئ من أصالة الحل والبراءة المحكومة لها فيندفع الإشكال.

وقد أشار إلى دفع التوجيه المذكور بمنافاته لظاهر الرواية. والوجه في منافاته للظاهر ظهور التمثيل بالأمثلة المذكورة في التفريع على قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» الذي هو ظاهر بل صريح في إرادة بيان أصالة الحلية في الأشياء من حيث كونها مجهولة الحكم التي عرفت أنها محكومة للاستصحابات فلو حملت الحلية في الأمثلة المذكورة على الحلية من جهة أخرى لم يناسب التفريع جداً.

وبالجملة: ظهور الحديث في كون التمثيل بالأمثلة المذكورة لبيان أصالة الإباحة في التصرفات الخارجية التي هي محكومة للاستصحاب مما لا ينبغي أن ينكر.

وأما الإشكال الذي أشار إليه المصنفﷺ من كون الأصل المذكور محكوماً للاستصحابات الحكمية والموضوعية فلا مجال للاستناد إليه معها، فيمكن دفعه بأن الأصل الحاكم وإن كان مقدماً على الأصل المحكوم إلا أنه لا يرفع موضوعه، بل موضوع الأصل للمحكوم باقٍ، وإنما لا يجري لتقدم الأصل الحاكم عليه عرفاً، فنسبة الأصل الحاكم إلى الأصل المحكوم نظير نسبة الأحكام الأولية إلى الأحكام الثانوية، فلا مانع من إغفال الأصل الحاكم والتنبيه للأصل المحكوم لكونه مورد الحاجة، أو كونه أقرب لتفهيم المخاطب وإدراكه، وفي المقام حيث كان المطلوب توضيح أصالة الحل والإباحة كان المحتاج إليه في مورد الأمثلة المذكورة هو الأصل

والمملوك، وأصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة(١)، كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، كما هو ظاهر الرواية. وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية. فراجع. والله الهادي.

هذا كله حال قاعدة البراءة.

وأما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف، لأن الحالة السابقة إما وجود التكليف أو عدمه(٢)، إلا على ما عرفت

المذكور لا الأصول الأخر الحاكمة عليه.

نعم إذا كان الأصل الحاكم جارياً فعلاً ومخالفاً للأصل المحكوم عملاً امتنع له إغفاله مع التنبيه للأصل للمحكوم لئلا يلزم الإغراء بالجهل، وذلك لا يجري في المقام المشار إليها في كلام المصنف‌قدس‌سره وإن كانت مخالفة عملاً لأصالة الحل إلا أنها غير جارية فعلاً، لأنها محكومة لأصول أخر موافقة عملاً لأصالة الحل، كأصالة الصحة في العقد أو أصالة عدم تحقق النسب والرضاع، أو قاعدة اليد المقتضية لملكية البايع للعبد والثوب، ونحو ذلك.

وبالجملة: الأصول المشار إليها في كلام المصنف‌قدس‌سره وإن كانت مخالفة عملاً لأصالة الحل، إلا أنها غير جارية فعلاً، والأصول والقواعد الحاكمة عليها وإن كانت جارية فعلاً، إلا أنها موافقة عملاً لأصالة الحل، وكلها غير مانعة من التنبيه إلى أصالة الحل في الموارد المذكورة بعد تحقق موضوعها وتحقق الحاجة إلى التنبيه عليها وعدم لزوم الإغراء بالجهل منه. فلاحظ.

(١) كان المناسب التعرض أيضاً لقاعدة اليد المقتضية لتملك البايع للعبد وعدم كون العبد حراً، ولا الثوب سرقة، كما أشرنا إلى ذلك.

(٢) يعني: وعلى الأول لا يجري استصحاب البراءة حتى يعارض استصحاب التكليف، وعلى الثاني لا يجري استصحاب التكليف حتى يعارض استصحاب

سابقاً(١) من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بمثل: صم يوم الخميس.

الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

ورود الاستصحاب على قاعدة الاشتغال

ولا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها، لأن المأخوذ في موردها(٢) بحكم العقل الشك في براءة الذمة بدون الاحتياط، فإذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة(٣)، كما لو أجرينا استصحاب

البراءة.

(١) تقدم في التنبيه الثاني التعرض لذلك.

(٢) يعني: في مورد قاعدة الاشتغال.

(٣) لا يخفى أن الاستصحاب لا يقتضي القطع ببراءة الذمة واقعاً، وإنما يقتضي البراءة الظاهرية التعبدية، فكان الأولى تعليل تقديم الاستصحاب بأن العقل إنما يحكم بلزوم تحصيل الفراغ ولو ظاهراً، وحيث إن الاستصحاب يحرز الفراغ الظاهري فلا يبقى معه موضوع لحكم العقل المذكور.

نعم قد يشكل ذلك بأن الاستصحاب لا يقتضي الفراغ عن المعلوم بالإجمال إلا بناء على الأصل المثبت، فإن الاستصحاب إنما يقتضي وجوب القصر ـ مثلاً ـ وعدم وجوب التمام، وهو لا يحرز الفراغ عن المعلوم بالإجمال وهو الصلاة بالإتيان بالقصر، إلا بضميمة العلم بعدم وجوب أكثر من صلاة واحدة في اليوم.

وبعبارة أخرى: الاستصحاب وإن أحرز وجوب القصر إلا أنه لا يقتضي تمييز المعلوم بالإجمال وحصره في القصر حتى يكون الإتيان بالقصر موجباً للفراغ

وجـوب التمام أو القصر في بعض الموارد التي يقتضى الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام، فإن اسـتصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبرء قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود.

هـذا حـال القاعدة، أمـا اسـتصحاب الاشـتغال في مـورد القاعدة ـ على تقدير الإغماض عما ذكرنا سابقاً(١) من أنه غير مجد في مورد القاعدة لإثبات ما يثبته القاعدة ـ فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين.

وحاصله: أن الاسـتصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه(٢).

عـن المعلوم بالإجمـال تعبداً. فالأولى في توجيـه عدم الرجوع لقاعدة الاشـتغال مع الاسـتصحاب المذكور أن يقال: إن استصحاب وجوب صلاة القصر لما كان يقتضي تنجزها فهو مانع من تنجز العم الإجمالي بوجوب الصلاة المرددة بين القصر والتمام، ومـع عـدم تنجزه لا يجب إحـراز الفراغ عنـه، بل يكفـي إحراز الفـراغ عن القصر بالإتيان بها، لتنجزها بالاستصحاب بالعلم الإجمالي.

نعـم ما ذكـره المصنفﰄ يتـم في الاسـتصحاب الموضوعي، كاسـتصحاب الطهارة المقتضي للفراغ عن الصلاة الذي يخرج به عن قاعدة الاشـتغال بالصلاة مع الشك فيها. فلاحظ.

(١) تقـدم الـكلام فيـه في آخر المسـألة الأولى من مسـائل الشـبهة الوجوبية المحصورة، وفي آخر الدليل العقلي على جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين. فراجع.

(٢) العمدة فيه: أن الاسـتصحاب الوارد على قاعدة الاشـتغال أصل سببي بالإضافة إلى اسـتصحاب الاشـتغال، لأن الشك في بناء الاشـتغال بالصلاة مسبب عن الشك في تعيين الصلاة، فمع فرض كون مقتضى استصحاب القصر ـ مثلاً ـ هو

الثالث: [تعارض قاعدة] التخيير [مع الاستصحاب]

ورود الاستصحاب على قاعدة التخيير

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه، إذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير(١)، فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال(٢)، ولذا فرع الإمام عليه السلام قوله: «صم للرؤية وافطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشك».

تعيين الصلاة الواجبة بالقصر، فلا شك في الفراغ من الصلاة بالإتيان بها حتى يجري استصحاب الاشتغال.

لكن عرفت الإشكال في كون استصحاب وجوب القصر مقتضياً لتعيين الصلاة الواجبة بها حتى يكون حاكماً على استصحاب الاشتغال. فالعمدة في المقام عدم تمامية التمسك باستصحاب الاشتغال، لما تقدم. فلاحظ.

(١) لأن حكم العقل بالتخيير موقوف على عدم الطريق الشرعي ولا العقلي لتعيين الوظيفة العملية، فمع فرض الطريق الشرعي لا موضوع لحكمه بالتخيير.

(٢) لا يخفى أن الاستصحاب المذكور موضوعي. وكان المناسب التعرض لاستصحاب حكمي، لأن تقديم الأصل الموضوعي أظهر من تقديم الأصل الحكمي، لأن الموضوعي أسبق رتبة من الحكمي. وكيف كان فلا إشكال في تقديم الموضوعي والحكمي معاً على التخيير، لما تقدم.

[تعارض الاستصحابين]

وأما الكلام في تعارض الاستصحابين، وهي المسألة المهمة في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الأصول والفروع، كما يظهر بالتتبع،

فاعلم: أن الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين أو حكمين أو مختلفين، وجوديين أو عدميين أو مختلفين، وكونهما في موضوع واحد أو موضوعين(١)، وكون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج(٢)، إلى غير ذلك.

أقسام الاستصحابين المتعارضين

إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين

(١) فمثل استصحابي الطهارة لواجدي المني في الثوب المشترك أصلان في موضوعين، ومثل استصحابي الطهارة والحدث مع العلم بوقوعهما والجهل بالسابق منهما ـ بناءً على جريان الاستصحاب ذاتاً حينئذٍ ـ أصلان في موضوع واحد وهو الشخص الواحد.

(٢) كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين الموجب لتعارض استصحابي الطهارة فيهما، فإنه لا تنافي بين الأصلين المذكورين في أنفسهما لولا العلم المذكور، بخلاف استصحاب الطهارة والحدث مع الجهل بتاريخ أحدهما، فإنهما متعارضان في أنفسهما لتضاد مضمونيهما، كما لا يخفى.

إلا مـن جهة واحدة، وهي أن الشـك في أحد الاسـتصحابين إما أن يكون مسـبباً عن الشك في الآخر(١) من غير عكس، وإما أن يكون الشك فيهما مسـبباً عن ثالث(٢). وأما كون الشـك في كل منهما مسـبباً عن الشـك في الآخر فغير معقول.

ومـا توهم لـه: من التمثيل بالعامين من وجه، وأن الشـك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر.

---

(١) المراد بكون الشك في المسبب ناشئاً من الشك في السبب ليس مجرد ترتب أحدهمـا عـلى الآخر خارجـاً، بل خصوص ما ينشـأ من كون تحقق موضوع الشـك المسـبب أو عدمه من آثار موضوع الشـك السـبب شرعاً، كما في استصحاب طهارة الثوب أو نجاسـته بعد غسـله بماء مشكوك الطهارة، فإن بقاء طهارة الثوب وارتفاع نجاسته من أحكام طهارة الماء المغسول به أو نجاسته وآثارهما الشرعية فالتسبيب في المقام شرعي بين موضوعي الشـكين الذين هما مفادا الأصلين في الحقيقة، لا واقعي بين الشـكين نفسـيهما. ومنه يظهر أن المراد بالتسـبيب هنا، ليس هو اقتضاء الوجود فقط، بل ما يعم اقتضاء العدم. فلاحظ.

(٢) سـيأتي منه‌ﷺ أن مورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه. وكأنه لدعوى: أن الشك في كلا الأصلين سبب عن العلم المذكور.

وفيه: أن العلم المذكور سبب خارجي للعلم بكذب أحد الأصلين، وليس سبباً شرعياً لموضوع الشـك المأخوذ في موضوع كل منهـما. فالعلم بتنجس أحد الإناءين الطاهرين سـابقاً سبب خارجي للعلم بكذب اسـتصحاب الطهارة في أحدهما أحد الأصلين، وليس سـبباً شرعياً لموضوع الشـك المأخوذ في موضوع كل منهما، بل كل منهما مسـبب عن احتمال ملاقاته للنجاسـة، فسـبب كل منهما مباين لسـبب الآخر، ولذا قد يتحقق الشك في كل منهما مع عدم العلم الإجمالي بتنجس أحدهما.

مندفع: بأن الشك في الأصلين مسبب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما(١).

وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأول:

إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر

ما إذا كان الشك في مستصحب أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر. واللازم في تقديم الشك السببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر.

تقدم الاستصحاب السببي والدليل عليه

مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعه مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيستصحب طهارته، ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب ـ خلافاً لجماعة ـ لوجوه:

الدليل الأول

الأول: الإجماع على ذلك في موارد لا تحصى، فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية، كالطهارة من الحدث والخبث، وكرية الماء وإطلاقه، وحياة المفقود، وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج، ونحو ذلك، على استصحاب عدم لوازمها الشرعية، كما

---

(١) العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما سبب للعلم بكذب أحد الأصلين، وليس سبباً للشك المأخوذ في موضوع كل منهما، فإن الشك المأخوذ في موضوع كل منهما هو الشك في إرادة المتكلم له، وهو لا يتوقف على العلم الإجمالي المذكور، بل قد يتحقق مع عدمه، كما لو فرض الغفلة عن النسبة بينهما، كما تقدم نظيره.

لا يخفى على الفطن المتتبع.

نعم بعـض العلماء في بعض المقامات يعـارض أحدهما بالآخر، كما سـيجيء(١) ويؤيده السـيرة المسـتمرة بين الناس على ذلـك بعد الإطلاع على حجية الاستصحاب(٢)، كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية.

الـدليـل الثاني

الثـاني: أن(٣) قولـهعليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشـك» باعتبار دلالته

---

(١) ولعلـه نـاش عن الغفلة عن حال الأصلين، لا عـن البناء على المعارضة بين السـببي والمسـببي، فلا ينافي الإجماع المدعى. لكن في بلوغ الإجماع مع ذلك حداً يصلح للحجية بنفسه إشكال أو منع.

(٢) هذا راجع إلى الاستدلال بالسيرة الارتكازية لا الفعلية. فلاحظ.

(٣) يمكـن توجيهـه ـ مـع قطع النظر عما سـيذكرهقدس سره ـ بما سـبق منا ذكره في توجيه تقديم الأمارة على الاستصحاب.

وحاصلـه: أن دليل الاسـتصحاب إنـما يقتضي العمل حال الشـك على طبق اليقين السـابق من حيث عدم صلوح الشـك لنقض اليقين، فهو إنما يمنع من نقض اليقين بالشـك لا بأمر آخر غير الشـك مقارن له من أمارة أو أصل، وحينئذٍ فالشك في مورد الأصل المسـببي وإن كان بنفسـه لا يصلح لنقض اليقين السابق فيه، إلا أنه لا مانع من نقض اليقين السـابق بمقتضى الأصل السـببي، فنقض اليقين السـابق في المسببي ليس بالشك، بل بمقتضى الأصل المسببي، ولا يمنع منه الاستصحاب.

وعليه فموضوع الاستصحاب المسببي ـ وهو الشك ـ لا يرتفع بالسببي ـ كما قـد يظهـر من المصنفقدس سره ـ إلا أنه لا أثر له، لأن عـدم صلوحه لنقض اليقين لا ينافي كون غيره ناقضاً، فمورد الأصل المسببي من قبيل مورد اجتماع المتقضي واللامقتضي الـذي يكون فيه التأثـير والعمل على طبق المقتضي، فهو نظير الحكم الأولي والثانوي الـذي يكون العمل فيـه على طبق الثانوي، وإن كان الأولي موجـوداً اقتضاء لتحقق

على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسبب، يعني: أن نقض اليقين به يصير نقضاً بالدليل لا بالشك، فلا يشمله النهي في (لا تنقض)(١) واللازم من شمول (لا تنقض) للشك المسبب نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه(٢)، فيلزم من إهمال

موضوعه. فراجع ما سبق في وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب. ولا يفرق فيما ذكرنا بين أن يكون الأصل السببي استحباباً وغيره.

نعم يختص بما إذا كان الأصل المسببي استحباباً، أما لو كان غيره من الأصول، فلا يتوجه التقريب المذكور، لأن مفاد الأصول المذكورة للتعبد بمضمونها مع الشك، فتنافي الأصل السببي الحاكم بما ينافي ذلك. فتأمل جيداً.

(١) إن أريد بذلك خروجه عنه موضوعاً حتى يكون الأصل السببي وارداً على الأصل المسببي ورافعاً لموضوعه فهو موقوف على أن يكون المراد بالشك مجرد عدم الدليل ولو كان أصلاً، حتى يكون وجود الأصل السببي رافعاً له، وهو خلاف الظاهر، لظهور الشك فيما يقابل اليقين بالواقع. مع أن لازمه كون الأمارات واردة على الاستصحاب، وقد سبق منه‍ قُدِّسَ سِرُّهُ المنع من ذلك.

وإن أريد بذلك تحقق موضوعه إلا أنه لا أثر له لأن النهي إنما هو عن نقض اليقين بالشك، فلا ينافي نقضه بالدليل الذي هو الأصل السببي، رجع إلى ما ذكرنا. لكن ظاهر كلام المصنف‍ قُدِّسَ سِرُّهُ الأول، ولاسيما بملاحظة قوله الآتي: «واللازم من إهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكر». فلاحظ.

(٢) لأن الأصل المسببي يصلح للتعبد في مورد الأصل السببي بناء على عدم حجية الأصل المثبت، فلا يكون رفع اليد عن مقتضى الحالة السابقة بالدليل بخلاف العكس على ما قرره.

الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم (لا تنقض) من غير مخصص، وهو باطل، واللازم من إهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

وبيان ذلك: أن معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن(١)، فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب، إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة(٢)، وهو طرح لعموم «لا تنقض» من غير مخصص. أما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب.

والحاصل: أن مقتضى عموم (لا تنقض) للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسبب(٣).

ودعوى: أن اليقين بالنجاسة(٤) أيضاً من أفراد العام، فلا وجه لطرحه وإدخال اليقين بطهارة الماء.

---

(١) يعني: المضادة له شرعاً من حيث كونه رافعاً لها ومانعاً من بقائها شرعاً والوجه في انقضاء وعدم نقض اليقين ذلك: أن التعبد بالمتيقن يقتضي التعبد بآثاره، كما تقدم في التنبيه السادس.

(٢) يعني: في الماء.

(٣) هذا وإن كان مسلماً إلا أنه لا ينافي المعارضة بين السببي والمسببي، فلابد في رفع ذلك من بيان قصور المسببي، وقد عرفت الكلام فيه.

(٤) يعني نجاسة الثوب.

مدفوعـة: أولاً: بأن معنى عدم نقض يقين النجاسـة أيضاً رفع اليد عـن الأمور السـابقة المضادة لآثـار المسـتصحب(١)، كالطهارة السـابقة الحاصلة لملاقيه وغيرها، فيعود المحذور. إلا أن نلتزم هنا أيضاً ببقاء طهارة الملاقي(٢). وسيجيء فساده(٣).

وثانياً: أن نقض يقين النجاسـة بالدليل(٤) الدال على أن كل نجس غسـل بماء طاهر فقد طهر، وفائدة اسـتصحاب الطهـارة(٥) إثبات كون

---

(١) يعنـي: أنـه إذا فـرض إعـمال اسـتصحاب النجاسـة في الثـوب في قبال اسـتصحاب الطهـارة في المـاء مـع كونـه متقدمـاً عليـه رتبـه اتجـه ـ حينئـذٍ ـ إعمال الاسـتصحابات المتأخـرة رتبـة عـن اسـتصحاب نجاسـة الثـوب، كاسـتصحاب طهارة ملاقيه، وحينئذٍ فلا فائدة في اسـتصحاب نجاسـة الثوب بعد معارضته بمثل استصحاب طهارة ملاقيه.

(٢) فيرجع الجواب ـ حينئذٍ ـ إلى دعوى: أن استصحاب الموضوع لا يكون مقتضياً إلا للتعبد به لا بآثاره، بل يجري في الآثار استصحابها أو استصحاب عدمها، ولا يلزم ـ حينئذٍ ـ التعارض بين الاستصحابات السببية والمسببية، فضلاً عن تقديم السببية.

(٣) يأتي ما يتعلق بذلك في الدليل الثالث والرابع، وأن مرجع ذلك إلى عدم جريـان الاسـتصحابات الموضوعية، لما هـو الظاهر من لغوية التعبـد بالموضوع مع عـدم التعبد بحكمه، لأن مورد العمل هو الأحكام لعدم التعبد بالحكم ملازم لعدم التعبد بالموضوع. فلاحظ.

(٤) خبر (أن) في قوله: «وثانياً: أن نقض...».

(٥) يعني: في الماء.

المـاء طاهـراً(١)، بخـلاف نقض يقين الطهـارة(٢) بحكم الشـارع بعدم نقض يقين النجاسة(٣).

بيـان ذلـك: أنه لـو عملنـا باسـتصحاب النجاسـة كنّا قـد طرحنا اليقـين بطهارة الماء(٤) من غير ورود دليل شرعي على نجاسـته، لأن بقاء النجاسـة في الثوب لا يوجـب زوال الطهارة عن المـاء(٥)، بخلاف ما لو عملنا باسـتصحاب طهارة الماء، فإنه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعـي، وهو ما دل على أن الثوب المغسـول بالمـاء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل على طهارته(٦).

هـذا وقد يشـكل بـأن اليقين بطهـارة المـاء واليقين بنجاسـة الثوب

---

(١) يعني: فتتم بذلك صغرى لكبرى: كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر.

(٢) يعني: طهارة الماء.

(٣) يعني: نجاسة الثوب. والوجه في لزوم نقض يقين طهارة الماء من الحكم بنجاسـة الثـوب: أن من آثار طهارة الماء ارتفاع نجاسـة الثوب، فالبناء على نجاسـة الثوب إهمال لمقتضى الاستصحاب في الماء.

(٤) لأن التعبد بطهارة الماء يسـتلزم التعبد بارتفاع نجاسـة الثوب، لأنه من آثاره كما عرفت.

(٥) إلا بناء على الأصل المثبت.

(٦) لكـن قيـام الدليل على طهارة الثوب لا يوجـب العلم بها، بل يبقى معه الشـك في النجاسـة الذي هـو مجرى اسـتصحابها، فلابد من التعـرض لوجه تقديم الدليل المفروض ـ وهذا اسـتصحاب طهارة الماء ـ على اسـتصحاب نجاسـة الثوب مع عدم كونه رافعاً لموضوعه. فلاحظ.

المغسـول به كل منهما يقين سـابق شـك في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسـبة إليهما على حد سـواء، لأن نسـبة حكم العام إلى أفراده على حد سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لأنه(١) مدلوله(٢) ومقتضاه.

والحاصل: أن جعل شـمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع ـ كما في ما نحن فيه ـ فاسـد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم(٣).

ويدفـع بـأن فرديـة أحـد الشـيئين إذا توقـف عـلى خـروج الآخـر المفـروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعـد فرديته، ولم يجز رفع اليد عن العموم(٤)، لأن رفع اليد ـ حينئذٍ ـ عنه(٥) يتوقف على شمول العام لذلك الشيء(٦) المفـروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم، وهو دور محال(٧).

---

(١) متعلق بقوله: «حتى يجب نقض...».

(٢) يعنـي: مدلول الحكم بعدم النقض لليقـين بالطهارة في الماء. والوجه في كونه مدلوله ما عرفت من كون طهارة الثوب من آثار طهارة الماء، فالتعبد بها يقتضي التعبد به.

(٣) إذ ـ حينئذٍ ـ يكون الفردان في رتبة واحدة في الدخول تحت العام.

(٤) يعني: بالإضافة إلى الفرد المفروض الفردية.

(٥) يعني: على العموم بالإضافة إلى الفرد المفروض الفردية.

(٦) بل على أقوائية العام فيه بحيث يرفع اليد لأجله عن مفروض الفردية.

(٧) فالمقـام نظـير مزاحمـة المقتـضي التنجيـزي للمقتـضي التعليقـي، فإنه لا

وإن شئت قلت: إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السبب، كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلا محكوماً، والمفروض أن الشك المسبب أيضاً من لوازم وجود ذلك الشك(١)، فيكون حكم العام وهذا الشك(٢) لازمان لملزوم ثالث(٣) في مرتبة واحدة(٤)، فلا يجوز أن يكون أحدهما(٥) موضوعاً للآخر(٦)،

إشكال في تقديم الأول، لأن خروجه موقوف على وجود المزاحم، ومزاحمة التعليقي له موقوفة على فعليته الموقوفة على خروج التنجيزي، فلو استند خروج التنجيزي إلى فعلية التنجيزي لزم الدور.

لكن هذا وإن كان مسلماً إلا أن كون المقام منه محل إشكال، إذ المسببي لو سلم أن شمول العام للسببي موجب لخروج المسببي عنه تخصصاً، إلا أن فردية المسببي للعام في مرتبة ورود العام لا تتوقف على شيء، إذ نسبة العام في مرتبة صدوره إلى كلا الفردين ـ السببي والمسببي ـ واحدة. ومجرد كون شمول العام للسببي موجباً لخروج المسببي لا يقتضي تقدم السببي رتبة في فرديته وقصور العام ابتداء عن المسببي بعد كون المسببي في نفسه صالحاً للفردية مع قطع النظر عن السببي وسيأتي توضيح ذلك.

(١) يعني: لأن المفروض كونه مسبباً عنه. لكن سيأتي الإشكال في ذلك.

(٢) يعني: المسببي.

(٣) وهو الشك السببي.

(٤) لتأخرهما معاً بمرتبة واحدة عن الملزوم، وهو الشك السببي.

(٥) وهو الشك المسببي.

(٦) وهو حكم العام بعدم جواز نقض اليقين بالشك بل لابد من التزام خروج المسببي عنه.

وحاصل ما ذكرهﷺ: أنه لا مجال لدخول المسببي في حكم العام، لأنه لابد

....

من تقدم الموضوع على الحكم، والمسببي في مرتبة حكم العام، لأنه مثله لازم للشك السببي ومتأخر عنه رتبة، لأن المفروض كون السببي فرداً للعام فحكم العام متأخر عنه رتبة. وهذا الوجه لو تم كان صالحاً لدفع الإشكال لأنه يتضمن ترجيح السببي في الفردية وتقدمه رتبة.

لكنه يشكل بوجوه:

الأول: أنه لا يقتضي خروج المسببي عن العام تخصصاً، بل تخصيصاً، وإن كان المخصص عقلياً من حيث كون المسببي في رتبة حكم العام لا متقدماً عليه. فتأمل.

الثاني: أن التسبب الشرعي الموجب للتقدم الرتبي ليس بين الشكين، بل بين موضوعيهما، وهما طهارة الماء وطهارة الثوب كما تقدم، ومن الظاهر أن الموضوعين المذكورين ليسا فردين من العام، بل الفردان هما الشكان بنفسيهما ولا موجب للترتب بينهما، لعدم التسبب الشرعي بينهما. فتدبر.

الثالث: أن اختلاف الفردين في الرتبة لا يمنع من كونهما معاً متقدمين رتبة على الحكم وموضوعين له، لأن منشأ الترتب بينهما ـ وهو التسبب ـ لما كان مختصاً بهما، فهو لا يسري إلى أمر آخر غيرهما، وهو الحكم، فلا يلزم من تأخر الحكم من أحدهما مساواته للآخر فإن لوازم الترتب لا تجري في الترتب الطبعي، بل في الترتب الزماني والمكاني لا غير، فإذا فرض تأخر زيد عن عمرو بمتر، فلو فرض تأخر بكر عن عمر بمتر أيضاً كان مساوياً لزيد قطعاً، أما تأخر المعلول عن العلة فهو لا يستلزم تأخره عما يقارنها، فحيث يكون زيد متأخراً عن أبيه رتبة لكونه معلولاً له لا يكون متأخراً عن عمه وإن كان عمه مساوياً لأبيه في الرتبة، كما لعله ظاهر.

الرابع: أن اختلاف الفردين بالرتبة إن كان مانعاً من كونهما موضوعين لحكم واحد لما ذكر فهو لا يمنع من كونهما داخلين في عموم واحد، إذ العام في مقام الجعل وارد إلى الطبيعة من دون ملاحظة الخصوصيات الفردية، وفي مقام الخارج منحل

لتقدم الموضوع طبعاً.

الدليل الثالث

الثالث: أنه لو لم يبن على تقديم الاستصحاب في الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جداً، لأن المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب(١)، وتلك الآثار إن كانت موجودة

على أحكام متعددة بعدد الأفراد، فكل فرد حكمه الخاص به، فكما كان الفردان مترتبين فليكن حكماهما كذلك، وليس هناك حكم واحد حتى يمتنع ترتبه على كلا الفردين.

وبالجملة: ما ذكره‌ﷺ من الجواب لا مجال للبناء عليه. فلعل الأولى أن يقال: تحقق عنوان الموضوع العام في الفرد كما يكون شرطاً في ثبوت الحكم له كذلك يكون شرطاً في بقائه، فلا بقاء للحكم في الفرد إلا ببقاء عنوان الموضوع له، فلو طرأ ما يوجب خروجه عنه انسلخ الحكم عنه.

وحينئذٍ ففي مرتبة ورود العام يكون الحكم وارداً على كل من السببي والمسببي معاً، ولا وجه لاختصاص السببي في الدخول تحت العام ـ لما ذكر في الإشكال ـ إلا أنه بعد ورود الحكم على السببي وفي المرتبة اللاحقة له يخرج المسببي عن الفردية للعام، لكون نقض اليقين فيه في المرتبة المذكورة بالدليل لا بالشك، فيكون شمول العام للسببي مانعاً من بقاء فردية المسببي للعام، لا من حدوث فرديته.

هذا كله بناء على ما يظهر من المصنف‌ﷺ من أن قيام الدليل على انتقاض الحالة السابقة موجب لخروج المورد موضوعاً. وقد عرفت الإشكال في ذلك فتأمل جيداً.

(١) كما هو الحال في الاستصحابات الموضوعية. وأما استصحاب الأحكام التكليفية فلا يقصد منه ترتيب أثر المستحب، بل ترتيب المستحب بنفسه والتعبد به. فلاحظ.

سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها، فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة، فإذا فرض معارضته الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحاب بين المتعارضين لغي(١) الاستصحاب في الملزوم، وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق(٢).

عدم تمامية الدليل الثالث

ويرد عليه منع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة(٣) بناء على أن إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها، وهو مشكوك فيه، فلابد من استصحاب الموضوع إما ليترتب عليه تلك الآثار، فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقفة(٤)

---

(١) جواب الشرط في قوله: «فإذا فرض معارضة...».

(٢) يعني: فيلزم تخصيص الاستصحاب بخصوص الأحكام التكليفية، وهو مما لا مجال له، لأن موارد أدلة الاستصحاب وأخباره هي الاستصحابات الموضوعية، كالطهارة والحدث.

(٣) وهي الآثار التي كانت موجودة سابقاً، كطهارة الملاقي التي هي أثر لاستصحاب طهارة الملاقي، وهذا جواب عن الشق الأول من الإشكال الذي أشار إليه بقوله: «وتلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً...».

(٤) صفة قوله: «استصحاب أنفسها» وإن كان يشكل بعدم المطابقة بين الصفة والموصوف في التذكير والتأثيث. وهو إشارة إلى ما سبق منه من أن استصحاب الآثار لابد فيه من العلم ببقاء الموضوع، ومع الشك في الموضوع لا يكفي استصحابه، بل لو جرى استصحابه أغنى عن استصحاب الآثار. فراجع ما تقدم منه في مبحث موضوع الاستصحاب.

على بقاء الموضوع يقيناً، كما حققنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، وإما لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقاً من أن بعضهم تخيل أن موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب.

والحاصل: أن الاستصحاب في الملزومات محتاج إليه على كل تقدير(١).

الدليل الرابع

الرابع: أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسبب.

بيان ذلك: أن الإمام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقناً سابقاً غير متيقن الارتفاع في اللاحق. وبعبارة أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب، ومن المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة، حتى أن بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين، فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب

---

(١) لا يخفى أن الحاجة إلى استصحاب الملزومات مبنية على أحد أمرين، إما الاستغناء باستصحابها عن استصحاب الآثار، أو احتياج استصحاب الآثار إلى إحراز الموضوع بالاستصحاب. والأول مبني على تقديم الاستصحاب السببي على المسببي، فلا مجال له بناء على عدمه. والثاني قد سبق منه ومنا في مبحث اشتراط بقاء الموضوع المناقشة فيه وإبطاله، وحينئذٍ يتعين عدم الحاجة إلى استصحاب الموضوعات والملزومات، كما ذكرنا في الاستدلال، ولا يتم جواب المصنف قدس سره.

الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب، لأن تعليل تقديم أحد الشيئين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح(١).

لا تأمل في ترجيح الاستصحاب السببي

وبالجملة: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر، ولذا لا يتأمل العامي بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع(٢) الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الآثار المسبوقة بالعدم عليه.

هذا كله إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

لو عملنا بالاستصحاب من باب الظن فالحكم أوضح

وأما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياب فيما ذكرنا، لأن

---

(١) لعدم ابتناء الترجيح بلا مرجح على ملاحظة على الترجيح، أما الترجيح بما هو مشترك فهو مبني على الترجيح بما لا يصلح للمرجحية، فهو يزيد على الترجيح بلا مرجح بدعوى المرجحية لما هو ليس مرجحاً. فتأمل.

نعم ما ذكره المصنفﭫ يبتني على جريان استصحاب الاشتغال، وقد سبق منهﭫ الإشكال فيه وأن الذي يجري في المقام قاعدة الاشتغال العقلية، وقد تقدم أن تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال قطعي، وهو لا يبتني على تقديم الأصل السببي، فلا يتم الاستشهاد بالنصوص. فكان الأولى الاستشهاد بمكاتبة القاساني الواردة في يوم الشك. فافهم.

(٢) متعلق بقوله: «ولذا لا يتأمل العامي». ثم إن هذا المعنى هو المهم في المقام الشاهد بتقديم الأصل السببي طبعاً، بحيث يصلح أن يكون قرينة شارحة لعمومات الأصول وضابطاً لتطبيقها في الموارد. ولا يفرق فيه بين أن يكون الأصل المسببي استصحاباً وغيره، كما يظهر بالتأمل، بخلاف الوجه الذي ذكرناه آنفاً، فإنه مختص بما إذا كان الأصل المسببي استصحاباً. فتأمل جيداً.

الظـن بعـدم اللازم مع فرض الظـن بالملزوم محال عقـلاً(١)، فإذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشـك فيلزمه عقلاً الظن بزوال النجاسـة عن الثوب. والشـك(٢) في طهارة الماء ونجاسـة الثوب وإن كانا في زمان واحـد، إلا أن الأول لمـا كان سـبباً للثاني كان حـال الذهن في الثـاني تابعاً لحاله بالنسـبة إلى الأول، فلابد من حصول الظن بعدم النجاسـة في المثال، فاختص الاسـتصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن. فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

ويشـهد لمـا ذكرنـا أن العقـلاء البانـين عـلى الاسـتصحاب في أمـور معاشـهم، بـل معادهـم لا يلتفتـون في تلـك المقامـات إلى هـذا الاسـتصحاب(٣) أبداً، ولو نبههم أحد لم يعتنوا، فيعزلون حصة الغايب مـن المـيراث، ويصححون معاملـة وكلائه، ويـؤدون عنه فطرتـه إذا كان

---

(١) قد يقال: أن هذا مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصي، وهـو خلاف التحقيق. لكن محالية حصول الظن الشـخصي مانعـة من دعوى الظن النوعي، إذ المعتبر فيه كونه مما من شأنه أن يفيد الظن، والحالة السابقة في المسببي مع فرض منافاتها للحالة السـابقة في السـببي مما يمتنع حصول الظن الشـخصي بها، فلا مجال لدعوى إفادتها الظن نوعاً. فتأمل.

(٢) إشارة إلى دعوى: أن امتناع حصول الظن بعدم اللازم مع الظن باللزوم لا يقتـضي حصـول الظن بالملزوم وعدم حصول الظن بعدم اللازم، بل غاية ما يلزم تزاحم سببهما وعدم حصول شيء منهما فلا يجري الاستصحاب فيهما معاً. وقد أشار إلى دفع ذلك بقوله: «إلا أن الأول...».

(٣) يعني: المسببي.

عيالهم(١)، إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب.

ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة

ثم إنه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة، منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض أقواله وجماعة من متأخري المتأخرين.

فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره.

واستحسنه المحقق في المعتبر مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب. وعن(٢) تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الأصل(٣) تارة والفرق بينهما أخرى(٤).

---

(١) مع أن تقضي الاستصحاب عدم تملكه للحصة، وعدم ترتب الأثر على معاملة وكلائه وعدم وجوب فطرته، فلولا حكومة استصحاب حياته على الاستصحابات المذكورة لم يكن وجه لذلك.

(٢) عطف على قوله: «عن الاستدلال». يعني: ومجيباً عن تنظير وجوب... بالمنع عن الأصل... .

(٣) وهو المقيس عليه، أعني: العتق.

(٤) قال في المعتبر: «والجواب الآخر الفرق بين الكفارة ووجوب الزكاة، إذ العتق إسقاط ما في الذمة من حق الله، وحقوق الله مبنية على التخفيف، والفطرة إيجاب مال على مكلف لم يثبت سبب وجوبه عليه».

وفيه: أن ذلك لو تم يقتضي الفرق بين الأمرين في الأحكام الواقعية، لا في طرق الإثبات ظاهراً بعد فرض كون المرجع هو الأصل في المقامين.

وقد صرح في أصول المعتبر بأن استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحبة(١). وقد عرفت أن المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال(٢).

وحكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي. لكنه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء وتبعه عليه الشهيدان أو غيرهما، وهو المختار، بناء على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد(٣) جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

---

(١) لعله إشارة إلى ما في المعتبر في القول بحجية استصحاب حال الشرع قال: «الثالث: استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول المستدل على الاستمرار: صلاة مشروعة قبل وجود الماء فكذلك بعده. وليس هذا حجة، لأن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه. ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله، لأنك تقول: الذمة مشغولة قبل الإتمام، فيكون مشغولة بعده».

لكنه ـ كما ترى ـ لا يقتضي الالتزام بالمعارضة إلا لبيان عدم جريان الاستصحاب في نفسه وأن الحالة السابقة لو كانت علة للحكم بالبقاء لزم التعارض، ولا يكشف عن بنائه على المعارضة لو بني على حجية الاستصحاب لإمكان بنائه على عدم المعارضة حينئذٍ والالتزام بتقديم السببي فراراً عن لغوية دليل حجيته. فلاحظ.

(٢) لكن المحقق قدس سره لم يذهب إلى حجية الاستصحاب، فضلاً عن أن يستدل عليها بالأخبار كي يتوجه عليه الإشكال بذلك.

(٣) بناء على أن المراد بالميتة غير المذكى شرعاً، كما تقدم من المصنف قدس سره في

نعـم ربـما قيـل: إن تحريم الصيـد إن كان لعـدم العلـم بالتذكية فلا يوجـب تنجيـس الملاقـي(١)، وإن كان للحكـم عليه شرعـاً بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس.

ومرجع الأول(٢) إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد مـن جهة الأخبـار المعللة لحرمـة أكل الميتة بعدم العلـم بتذكيته(٣). وهو حسـن لو لم يترتـب عليه من أحكام الميت إلا حرمـة الأكل(٤)، ولا أظن أحـداً يلتزمه مع أن المسـتفاد مـن حرمة الأكل كونها ميتـة(٥) لا التحريم

التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية البدوية.

(١) لأن التنجيـس من آثار ملاقاة النجس وهو غير المذكى، فلا وجه لثبوته بمجـرد عـدم العلـم بالتذكيـة، إذا لم يرجـع إلى الحكم بعدمهـا ظاهراً، بـل المرجع استصحاب طهارة الملاقي.

(٢) وهو أن تحريم الصيد لعدم العلم بالتذكية، لا للحكم شرعاً بعدمها.

(٣) يعنـي: مـن دون أن تدل على الاعتماد عـلى أصالة عدم التذكية، ولا على البناء تعبداً عليه. لكن لو فرض قصور الأخبار المذكورة عن ذلك أمكن الرجوع فيه إلى عموم دليل الاسـتصحاب بعد إثبات أن التذكية من الأمور البسـيطة المترتبة على فري الأوداج، وأن الميتة شرعاً هي غير المذكى، كما أشرنا إليه قريباً.

(٤) إذ لـو ثبـت غيرها من الأحكام ـ كالمانعية مـن الصلاة ـ مع عدم الحكم بـه في الأدلة بالخصوص كشـف عن أن المسـتفاد من الأدلة المذكـورة أن الحكم فيها بحرمـة الأكل نـاش عن التعبد بكون الحيوان ميتة غـير مذكى ليترتب بقية الأحكام الثابتة للميتة، فتكون الأدلة مسوقة لبيان ذلك من باب الكناية باللازم عن الملزوم.

(٥) كأنه لأنه المنسـبق عرفاً لوضوح حـل المذكى وحرمة الميتة وعدم وجود قسم ثالث غيرهما. فلاحظ.

تعبداً. ولذا استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه.

تصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين (السببي والمسببي)

ثم إن بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما، فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء طاهراً.

ويرد عليه أنه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين، فإن الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة(١) من رفع الحدث والخبث به، فلا ريب أن نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية. وكذا الحكم بموت الصيد، فإن إن كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك، والمنع عن استصحابه في الصلاة فلا ريب أن استصحاب طهارة الملاقي، واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه، نسبته إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه(٢).

عدم صحة الجمع

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح تقريباً للجمع بين الأصلين في الصيد الواقع في الماء القليل من أن لأصالة الطهارة(٣) حكمين طهارة الماء وحل الصيد(٤)، ولأصالة الموت حكمان لحوق أحكام الميتة

---

(١) كما هو قطعي، وإلا لغى التعبد بالطهارة مع عدم ترتيب أحكامها، كما تقدم في الوجه الثاني في الاستدلال على تقديم الأصل السببي على المسببي.

(٢) لأنها جميعاً أصول مسببية بالنسبة له، لكون الشك المأخوذ في موضوعها مسبباً عن الشك في الموت والتذكية. نعم استصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه تعليقي، فالتنظير به مبني على جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه.

(٣) يعني: في الماء.

(٤) ترتب حل الصيد على أصالة الطهارة في الماء مبني على الأصل المثبت.

للصيد ونجاسة الماء، فيعمل بكل من الأصلين في نفسه لأصالته، دون الآخر لفرعيته فيه. انتهى.

وليت شعري هل نجاسة الماء إلا من أحكام الميتة، فأين الأصالة والفرعية؟

وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه، فحكم في الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه. ويظهر ضعف ذلك مما تقدم(١). وأضعف من ذلك حكمه(٢) في الثوب الرطب المستحب النجاسة المنشور على الأرض بطهارة الأرض، إذ لا دليل على أن النجس بالاستصحاب منجس.

وليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً ولا الطاهر به مطهراً، فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء

---

(١) لأنه مع جريان أصالة عدم التذكية فيه، ولذا حكم بحرمة الصلاة معه يتعين البناء على نجاسته، لأن النجاسة من أحكام غير المذكى كالمانعية من الصلاة. اللهم إلا أن يكون الوجه في حرمة الصلاة فيه ليس هو أصالة عدم التذكية، بل قاعدة الاشتغال بالصلاة المقتضية لإحراز عدم استصحاب الميتة، فمع الشك فيها لا يجوز الاجتزاء بالصلاة وإن أمكن البناء على أصالة الطهارة في الجلد لعدم إحراز كونه ميتة. لكنه مبني على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي الراجع إلى أصالة عدم كون الصلاة مع الميتة.

(٢) هذا لا يبتني على تقديم الأصل المسببي على السببي الذي هو محل الكلام، بل على أمر آخر، وهو جعل النجس بالاستصحاب قسماً من النجس في مقابل الأقسام التي ينقسم إليها النجس واقعاً، لا أنه في طول الأقسام المذكورة راجعاً إلى التعبد بها ظاهراً. وهو وإن كان موهوناً جداً ـ كما سيذكره المصنف قدس سره ـ إلا أنه لا دخل له بالمقام.

الواقعي عليه، لأن الأصل عدم تلك الآثار، فأي فائدة في الاستصحاب؟

وقال في الوافية في شرائط الاستصحاب:

الخامس: أن لا يكون هناك استصحاب آخر في أمر ملزوم لعدم ذلك المستصحب، مثلاً إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء القليل، ولا بنجاسة الحيوان(١) في مسألة من رمى صيداً فغاب، ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته إلى الماء وإلى الرمي. وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم، وحكم لكلا الأصلين بنجاسة الصيد وطهارة الماء، انتهى.

دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي

ثم اعلم أنه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في

---

(١) فإن طهارة الماء القليل وإن كانت مقتضى الاستصحاب، ونجاسة الحيوان وإن كانت مقتضى أصالة عدم التذكية، إلا أن التعارض بينهما أوجب تساقطهما. لكن عرفت أن اللازم تقديم أصالة عدم التذكية على استصحاب طهارة الماء، لأن استصحاب الطهارة مسببي، فيحكم بنجاسة الماء والحيوان معاً. ولولا ذلك لكان اللازم العمل بكل من الاستصحابين في مورده، كما حكاه عن بعض الأصحاب ومجرد العلم بكذب أحد الأصلين لا يضر بعد عدم لزوم مخالفة قطعية لتكليف منجز، كما سيأتي في القسم الثاني.

ثم إن في بعض النسخ نقل كلام الوافية بوجه آخر حيث أبدل قوله: «باستصحاب طهارة الماء القليل» بقوله: «بنجاسة الماء القليل» وأبدل قوله: «ولا بنجاسة الحيوان» بقوله: «ولا بطهارة الحيوان». والظاهر أنه في غير محله، والصحيح ما هنا. وإن كان اللازم الرجوع إلى كتاب الوافية.

حاشية الروضة دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

ولعلها مستنبطة حدساً من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك. ولا يعارض أحد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به، ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس، ولا استصحاب حياة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله.

المناقشة في دعوى الإجماع

لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك(١). هذا مع أن الاستصحاب في الشك السببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر(٢)، لأن زوال المستصحب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به. وأي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته(٣)؟!.

---

(١) يعني: فلا مجال مع ذلك لدعوى الإجماع. لكن هذا وارد على المصنف قدس سره حيث استدل على تقديم السببي بالإجماع، وقد تقدم الكلام فيه.

(٢) ظاهره سوق هذا رداً لدعوى الإجماع المحكية عن الشيخ علي قدس سره، وهو غير ظاهر الوجه، إلا أن يكون مراد الشيخ علي قدس سره أن الاتفاق ثبت في الموضوعي والحكمي ولم يثبت في السببي والمسببي، فيصح توجيه الإيراد عليه بذلك. إلا أن يدفع بأن المراد بالموضوعي في مورد الإجماع معروض الحكم، كالميتة المعروضة للنجاسة والحرمة، والنجس المعروض للحرمة، لا مطلق ما أخذ شرطاً في الحكم، كطهارة الماء الذي يغسل به الثوب، وكريته. فلاحظ.

(٣) بناء على ما سبق في معنى الموضوعي لا يفرق بين الاستصحابين

هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث

وأما القسم الثاني:

وهو ما إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث، فمورده ما إذا علم ارتفاع(١) أحد الحادثين(٢) لا بعينه وشك في تعيينه:

صور المسألة

فإما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين. وإما أن لا يكون.

وعلى الثاني فأما أن يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع كما في الماء النجس المتمم كراً بماء طاهر، حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين(٣)، أولاً.

المذكورين في كونهما غير موضوعيين.

(١) تقدم في أول الكلام في تعارض الاستصحابين الإشكال في كون الشك في المأخوذ في موضوع كلا الأصلين مسبباً عن أمر ثالث. فراجع.

(٢) لا يعتبر فيه أثنينية الحادثين، بل يجري مع كثرة الحوادث، كما لو علم إجمالاً بعروض النجاسة على إناء بين مجموع أوانٍ مسبوقة بالطهارة، فالاقتصار على الحادثين لكونهما أقل ما يفرض فيه التعارض.

(٣) سيأتي التفصيل بين ما إذا كان الإجماع المذكور على اتحاد الحكم الواقعي وما إذا كان على اتحاد الحكم الظاهري. مع أن الأصلين في المقام من القسم الأول من المتعارضين لأن استصحاب نجاسة النجس بعد الملاقاة يتقتضي انفعال الظاهر بملاقاته بمقتضى عموم انفعال الماء القليل، فليس الأصلان في رتبة واحدة، بل

وعلى الثاني إما أن يترتب الأثر الشرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق ـ كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلاً(١) بمايع مردد بين الماء والبول، ومثله استصحاب طهارة المحل في كل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك(٢) ـ وإما أن يترتب الأثر على أحدهما دون آخر، كما في دعوى الوكيل التوكيل في شراء العبد ودعوى الموكل التوكيل في شراء الجارية(٣).

استصحاب النجاسة سببي يتقدم. على ما تقدم.

(١) لم يتضح الوجه في التقييد بالغفلة، بل لعله لا مجال لجريان استصحاب الحدث مع الغفلة، إذ الحكم معها صحة الوضوء، لقاعدة الفراغ بعد العمل. إلا أن يمنع جريانها لانحفاظ صورة العمل بناء على ما تقدم منهﷺ في آخر الكلام في قاعدة الفراغ، وتقدم الكلام فيه. فراجع وتأمل.

وكيف كان فما يأتي في صورة الغفلة جار مع الالتفات إذا فرض تحقق قصد القربة، بأن كان الوضوء برجاء كونه ماء طاهراً.

(٢) لا يخفى أنه يفترق عن الاستصحاب السابق بأن استصحاب كل من واجدي المني لطهارة نفسه لا يكون مورداً لعلم الآخر، فهو أشبه بالصورة الرابعة وسيأتي منهﷺ عده منها، بخلاف استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ بمايع مردد بين البول والماء، فإن كلا الاستصحابين مورد للأثر في حق الشخص نفسه.

(٣) يعني: والمفروض عدم شراء الوكيل لها، فلا أثر لدعوى الموكل. ولو فرض شراء الوكيل لها ولو بدعوى الفضولية كان كلا الأصلين مورداً للأثر. لكن يشكل الرجوع إلى الأصل الثاني ـ وهو أصالة عدم التوكيل في شراء الجارية ـ إذ دعوى الوكيل الفضولية ليست مورداً للأثر في باب التنازع. فافهم.

١و٢ـ لو كان العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية أو قام الدليل على عدم الجمع بينهما

فهناك صور أربع:

أما الأوليان(١) فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخيير فهنا دعويان:

هنا دعويان:

١ـ عدم الترجيح

الأولى: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات، خلافاً لجماعة. قال في محكي تمهيد القواعد:

«إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما، لاعتضاده بما يرجحه، فإن تساويا خرج في المسألة وجهان غالباً» ثم مثل له بأمثلة منها: مسألة الصيد الواقع في الماء... إلى آخر ما ذكره.

وصرح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين.

الدليل على عدم الترجيح

والحق على المختار بين اعتبار الاستصحاب من باب التعبد ـ هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري، فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري، لعدم موافقة المرجح لمدلوله، حتى يوجب اعتضاده.

وبالجملة فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للأصول حتى يعاضدها(٢). وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية فلا يرجح

---

(١) وهما ما لو لزم مخالفة قطعية، وما لو قام الدليل من الخارج على عدم الجمع بين مضموني الأصلين، كما في الماء النجس المتمم كراً بماء طاهر.

(٢) لا إشكال في أن العرف لا يدرك الترجيح حينئذٍ، إلا أنه لا مانع من الترجيح به تعبداً فلو فرض احتمال ذلك فالأصل يقتضى الترجيح به لو كان الأصل

بعضها على بعض لموافقة الأصول التعبدية(١).

نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية، بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في أعمال التراجيح بين الأدلة الاجتهادية، كما ادعاه صريحاً بعضهم(٢). لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالة على كونه حكماً ظاهرياً، فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها.

هذا كله مع الإغماض عما سيجيء من عدم شمول (لا تنقض) للمتعارضين وفرض(٣) شمولها لهما من حيث الذات، نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين. وإن(٤) لم يجب العمل

في التعارض التخيير، لا التساقط، لدوران الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخيير الذي يكون الأصل فيه في مثل الحجية التعيين.

ولو كان الأصل في التعارض التساقط، فالأصل عدم الترجيح بما يحتمل مرجحيته، لأصالة عدم حجية الأصل الموافق له وعدم تحقق التعبد به. فلاحظ.

(١) الكلام فيها هو الكلام في ترجيح الأصول بالأدلة الاجتهادية.

(٢) لكنه لا يخلو عن إشكال أو منع. ولعله يأتي الكلام فيه في مبحث التعادل والتراجيح. وعلى تقدير المنع من ذلك يتجه الرجوع مع احتمال الترجيح إلى ما عرفت من الأصل في الترجيح بين الأصلين.

(٣) عطف على قوله: «الإغماض».

(٤) هذا شرط مستقل يتضمن الرجوع عن قوله: «هذا كله مع الإغماض...».

بهما(١) فعلاً لامتناع ذلك(٢) بناء على المختار في إثبات الدعوى الثانية(٣) فلا وجه(٤) لاعتبار المرجح أصلاً، لأنه إنما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل(٥).

٢- أن الحكم هو التساقط دون التخيير والدليل عليه

الثانية: أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين من أن الأصل في تعارض الدليلين التساقط، لعدم تناول دليل حجيتهما لصورة التعارض(٦). لما(٧) تقرر في باب التعارض من أن الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبد(٨) لا من

---

(١) يعني: بالمتعارضين.

(٢) يعني: امتناع حجية المتعارضين ذاتاً لقصور «لا تنقض» عن شمولهما.

(٣) حيث يأتي منه تقريب قصور عموم «لا تنقض» عن شمول المتعارضين ذاتاً.

(٤) جواب الشرط في قوله: «وإن لم يجب العمل بهما...».

(٥) إذ مع قصور دليل الحجية عنهما لا موضوع للترجيح.

(٦) لاستلزامه التعبد بالنقيضين الممتنع عقلاً، على ما يأتي في مبحث التعارض.

(٧) تعليل لقوله: «لا لما ذكره...».

(٨) كأن مراده‌ﷺ بالتعبد السببية الراجعة إلى جعل الحكم على طبق الأمارة أو الأصل، على تفصيل يذكر في مبحث التعبد بالطرق والأمارات. إذ بناء على ذلك فقد يدعى أن الأصل في المتعارضين بناءً على ذلك التخيير لا التساقط، لكون المقام حينئذٍ من تزاحم المقتضيين، لأن قيام كلا المتعارضين يكون مقتضياً لجعل الحكم على طبقة، والمرجع في ذلك التخيير بلا إشكال، لا من تعارض الدليلين حتى يدعى أن الأصل فيهما التساقط، لقصور عموم دليل الحجية عن شمولهما معاً والترجيح بلا

باب الطريقية، بل(١) لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول (لا تنقض) لأن قوله: «لا تنقض اليقين بذلك، ولكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين(٢)، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله(٣) ولا إبقاء أحدهما المعين، لاشتراك

مرجح. وكأن ذكر المصنفﷺ لذلك رداً على المعاصر المذكور مع أنهﷺ يذهب إلى الطريقية لا السببية، لبيان أن الوجه الذي ذكره المعاصر المذكور للتساقط وإن كان تاماً بناء على ما هو الحق من الطريقية، إلا أنه لا يتم على جميع مباني المسألة، بخلاف الوجه الذي سيذكره المصنفﷺ فإنه ـ لو تم ـ يقتضي التساقط مطلقاً.

هذا ولا يبعد أن يكون مقتضى الأصل التساقط في المتعارضين حتى بناء على السببية على تفصيل وكلام لا مجال له هنا ذكرناه في مبحث التعارض من شرح الكفاية. ولعله يأتي بعض الكلام فيه في تعقيب كلمات المصنفﷺ في المبحث المذكور إن وفق الله سبحانه وتعالى لذلك.

(١) عطف على قوله: «لا لما ذكره بعض المعاصرين».

(٢) يعني: الشامل لليقين الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما.

(٣) لأن مقتضى عموم نقض اليقين باليقين البناء في أحدهما على خلاف الحالة السابقة.

وفيه: أن موضوع اليقين بانتقاض الحالة السابقة لما كان هو الأمر المردد منهما لا كل منهما بخصوصيته فلا يكون عدم نقض اليقين في كل منهما بخصوصيته منافياً له، فهو لا يقتضي نقض اليقين في كل منهما بخصوصيته، بل نقضه في موضوعه وهو الأمر المردد بينهما، فلا يترتب أثر بقاء الحالة السابقة فيه لو كان له أثر، بل يترتب أثر

....

انتقاضها.

وإن شئت قلت: اليقين الناقض هو اليقين المتحد مع اليقين المنقوض في الموضوع بالخصوصية التي كان بها موضوعاً لهما من إجمال أو تفصيل، ولا اتحاد في المقام بعد فرض اختلافهما في ذلك وكون موضوع الأثر هو حكم الخصوصية المفروض فيها الشك.

وأما اتحاد المعلوم بالإجمال ذاتاً مع إحدى الخصوصيتين واقعاً، فهو لا ينفع، لأن صفتي العلم والشك من الصفات التي تعرض الموضوعات بعناوينها الخاصة لا بذواتها، فاللازم ملاحظة أن موضوع الأثر هو الخصوصية الخاصة المفروض الشك في انتقاض الحالة السابقة فيها، أو المعلوم الإجمالي بعنوانه الذي صار به موضوعاً للعلم بانتقاض الحالة السابقة، فيجري الاستصحاب في الأول دون الثاني.

فمثل طهارة الملاقي حيث كانت من آثار طهارة ملاقيه بشخصه وخصوصيته وكان انتقاض الحالة السابقة في الملاقي بشخصه مشكوكاً لا مانع من استصحاب طهارته أو نجاسته، فيترتب عليه حكم الملاقي، والعلم الإجمالي بنجاسة إناء زيد مثلاً المردد بين الملاقي وغيره لا يمنع من استصحاب طهارة الملاقى بعد عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة فيه بشخصه.

نعم يمنع من استصحاب طهارة إناء زيد لو كان له أثر. فالتحقيق: أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ليس هو قصور العموم عن شمولها لما ذكره المصنفﷺ بل للزوم المخالفة القطعية للتكليف المنجز المعلوم بالإجمال، فإن ذلك مانع من الترخيص في الطرفين على ما يذكر في مبحث الشبهة المحصورة.

بل ذكرنا هناك أن المحذور المذكور لا يقتضي قصور عمومات الأصول الترخيصية عن أطراف العلم الإجمالي، بل يقتضي عدم فعليتها من حيث أن مقتضى

....

أدلـة الأصول الترخيصيـة الترخيص في موضوعها من حيث كونه مشـكوك الحكم بشـخصه، وهـذا لا ينافي تنجـزه خروجاً عن العلـم الإجمالي المنجـز. فراجع وتأمل جيداً.

لكـن ذلك مختص بما إذا كان الاسـتصحاب الجاري في الأطراف على خلاف العلـم الإجمـالي ترخيصياً، أما لـو كان إلزامياً فلا مانع منه ومـن فعليته، كما إذا علم إجمالاً بتطهير أحد الإناءين المعلوم سـابقاً نجاسـتهما، فإنه لا مانع من اسـتصحاب النجاسـة في كلا الإناءين فيحكم بنجاسـة ملاقي كل منهما، ولا يضر العلم الإجمالي بكذب أحد الاستصحابين.

هـذا كلـه في الصـورة الأولى. وأما الصـورة الثانية، وهي ما لو قـام دليل من الخـارج عـلى عدم الجمع، كما في الماء النجس المتمم كراً بطاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين، فإن كان المراد من عدم الجمع عدم الجمع بين مفاد الاستصحابين واقعاً بمعنى أن الماءين واقعاً بحكم واحد، المسـتلزم للعلم بانتقاض الحالة السـابقة في أحدهمـا إجمالاً فالكلام فيه هو الكلام في الصورة الأولى، والعلم الإجمالي لا يمنع مـن جريان الاسـتصحاب في كل منهما بخصوصـه، كما ذكرنا، ولا يلـزم هنا مخالفة قطعيـة، كـما هو ظاهر، وإن كان المـراد به عدم الجمع ظاهراً، بمعنـى أن الإجماع قام عـلى أن الماءيـن بحكم واحد ظاهـراً، امتنع جريان الاسـتصحاب فيهـما لا لما ذكره المصنـفقدس سره بـل لأن مرجع الإجماع المذكور إلى تخصيص عموم دليل الاسـتصحاب إجمـالاً في أحـد الموردين المانـع مـن العمـل بـه في كل منهـما بعد كـون نسـبة العام والمخصص إليهما واحدة، كما سيأتي التعرض له.

نعم سـبق الإشـكال في تعارض الاسـتصحابين في الماءين لأن اسـتصحاب النجاسـة مقدم على اسـتصحاب الطهارة، لأنه سـببي بالإضافة إليه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

الآخـر معـه في مناط الدخول مـن غير مرجح. وأما أحدهمـا المخير فليس مـن أفـراد العـام، إذ ليس فـرداً ثالثاً غـير الفردين المتشـخصين في الخارج فـإذا خرجـا(١) لم يبق شيء، وقد تقـدم نظير ذلك في الشـبهة المحصورة، وأن قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» لا يشـمل شيئاً من المشتبهين(٢).

وربما يتوهم أن عموم دليل الاسـتصحاب نظير قوله: أكرم العلماء، وأنقـذ كل غريـق، واعمل بـكل خير(٣)، في أنـه إذا تعذر العمـل بالعام في فرديـن متنافيين لم يجـز طرح كليهما، بل لابد مـن العمل بالممكن، وهو أحدهمـا تخييراً، وطـرح الآخر، لأن غاية هذا المقـدور، ولذا ذكرنا في باب التعـارض أن الأصـل في الدليلـين المتعارضـين مع فقد الترجيـح التخيير بالـشرط المتقـدم(٤)، لا التسـاقط، والاسـتصحاب أيضـاً أحـد الأدلـة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذر العمل باليقينين من جهـة تنافيهما وجب العمل بأحدهما، ولا يجـوز طرحهما. ويندفع هذا

(١) يعنـي: فإذا خرج الفردان المتشـخصان في الخارج، لما تقدم من المحذور في كلامه.

(٢) تقدم الكلام منا في ذلك، وما ذكرناه هنا جار هناك.

(٣) الموجود في هذه النسـخة ونسـخة أخرى: «خير» بالياء المثناة التحتانية، والمظنون أن الصحيح: (خبر) بالباء الموحدة التحتانية، كما يناسبه قوله: «ولذا ذكرنا في باب التعارض...».

(٤) وهـو القول بالسـببية. لكن الاستشـهاد بذلك في المقام لا يتناسـب مع كون التحقيق هو الطريقية، كما أشرنا إليه قريباً.

التوهـم بـأن عدم التمكـن من العمل بـكلا الفردين إن كان لعـدم القدرة عـلى ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور(١)، وهو العمـل بكل منهـما مجامعاً مع العمل الآخر، وأما فعـل أحدهما المنفرد عن الآخـر فهو مقـدور، فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيـه ليس كذلك، إذ بعد العلـم الإجمـالي لا يكـون المقتضي لحرمة نقـض كلا اليقينـين موجوداً منع عنهما عدم القدرة(٢).

نعم مثال هذا في الاسـتصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين ورد المنع تعبداً عن الجمع بينهما(٣)، من دون علم إجمالي بانتقاض

---

(١) لا يخفـى أن خروجـه ليس تخصيصـاً، بحيث يكون فاقـداً لملاك الحكم العـام، بل لحكم العقـل بامتناع التكليف لغير المقـدور، الموجب لخروجه عن حكم العام خطاباً لا ملاكاً.

(٢) بـل بناءً على ما ذكرهﭬ يكون العـام قاصراً عن كلا الفردين ملاكاً، فلا يحرز الملاك في كل منهما حتى يجب ترتيب حكم العام فيه مع القدرة.

(٣) لمـا كان الحكم في دليل الاسـتصحاب بعدم جواز نقض اليقين بالشـك كنايـة عـن تعبـد الشـارع بمقتـضى الحالة السـابقة فلا معنـى للمنع عـن الجمع بين الاسـتصحابين، لعدم كـون الجمع بينهما من وظيفة المكلف، بل من وظيفة الشـارع الأقـدس، فالدليـل الـدال على عدم جواز الجمـع بينهما لابد أن يرجـع إلى عدم جمع الشارع بينهما لا إلى نهي المكلف عن الجمع.

ومن ثم كان الأولى ما في بعض النسخ من قوله: «امتنع شرعاً أو عقلاً العمل بكليهما» وإن قيل بزيادة النسخة المذكورة. ثم إن عدم جمع الشارع بين التعبدين وإن لم يمنـع مـن التعبد بأحدهمـا بخصوصه إلا أنه مـع عدم تعيينه لا مجـال لحمل العام على كل من الفردين بخصوصه لتسـاوي المانع بالإضافـة إلى الفردين ولا دليل على

أحـد المسـتصحبين بيقـين الارتفـاع، فإنـه يجـب حينئـذٍ العمـل بأحدهما المخير(١) وطرح الآخر، فيكون الحكم الظاهري مؤدى أحدهما.

وإنـما لم نذكر هذا القسـم في أقسـام تعـارض الاسـتصحابين لعدم العثور على مصداق له، فإن الاسـتصحابات المتعارضة يكون التنافي بينهما مـن جهة اليقين بارتفـاع أحد المسـتصحبين، وقد عرفـت أن عدم العمل بكلا الاسـتصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز(٢)، لأنـه(٣) نقض اليقين باليقـين، فلم يخرج عن عمـوم: (لا تنقض) عنوان ينطبق على الواحد التخييري.

وأيضـاً فليـس المقام من قبيل ما كان الخارج مـن العام فرداً معيناً في الواقـع غير معين عندنا، ليكون الفرد الآخـر الغير المعين باقياً تحت العام، كـما إذا قال: أكرم العلـماء، خرج فرد واحد غير معـين عندنا، فيمكن هنا

التعيـين، كـما لا دليل على الرجوع للتخيـير بل يكون الأمر ما يـأتي في قوله: «فليس المقام من قبيل ما كان الخارج...».

نعم لو دلّ الدليل على التخيير كان كاشفاً عن أخذ التخيير في موضوع التعبد فما يختار يكون هو موضوع التعبد لا غير.

(١) لفرض أن المنهي عنه هو الجمع، غير الحاصل مع العمل بأحدهما المخير. لكن عرفت الإشكال في أصل الفرض.

(٢) حتى يقتصر على مقدار الضرورة.

(٣) تعليـل لقولـه: «ليس مخالفة لدليـل الاسـتصحاب»يعني: إنما لا يكون مخالفـة لدليل الاسـتصحاب لأن نقض اليقـين فيه خارج عنه موضوعـاً لأنه نقض اليقين باليقين لا بالشك.

أيضاً الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد(١)، إذ لا(٢) استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر، لأن الواقع بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى(٣).

نعم نظيره(٤) في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين(٥) ووجوب طرح الآخر، بأن حرم نقض أحد

---

(١) هذا لا وجه له بعد فرض عدم شمول العام لأحد الفردين واقعاً والشك في انطباقه على كل منهما، إذ التمسك بالعام فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام الذي هو معلوم البطلان. ولا دليل على التخيير بعد احتمال كون ما يختار إجراء حكم العام فيه هو الخارج عنه واقعاً.

بل اللازم الرجوع في الفردين إلى مقتضى الأصول الأخر فإن كان حكم العام إلزامياً وحكم ما خرج عنه ترخيصياً اتجه إجراء حكم العام في كلا الفردين احتياطياً للشبهة المحصورة وإن كان حكم العام ترخيصياً وحكم ما خرج عنه إلزامياً اتجه إجراء حكم ما عداه في كلا الفردين لذلك أيضاً.

وإن كان حكمهما معاً إلزامياً بنحو يتعذر الاحتياط معه تعين التخيير في كل من الفردين بين إجراء حكم العام فيه وعدمه. وعلى كل حال فلا مجال لحجية العام في أحدهما المخير، وإن كان حجة في أحدهما المعين واقعاً المجهول عندنا. فلاحظ.

(٢) تعليل لقوله: «وأيضاً فليس المقام من قبيل...».

(٣) يعني: بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى بنفسها، لا بقاء أحد الاستصحابين وارتفاع الآخر ليكون نظيراً لما تقدم.

(٤) يعني: نظير ما لو كان الخارج عن العام فرداً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا.

(٥) يعني: أحدهما المعين في الواقع المجهول عندنا. لكن عرفت أن وجوب

اليقينـين بالشـك، ووجب نقض الآخر بـه. ومعلوم أن مـا نحن فيه ليس كذلـك، لأن المعلوم إجمالاً في مـا نحن فيه [ليس كذلك لأن المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه] بقاء أحد المستصحبين لا بوصف زايد(١) وارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلغاء الآخر.

فتبـين أن الخـارج من عمـوم لا تنقض ليس واحداً مـن المتعارضين لا معينـاً ولا مخـيراً، بل لما وجب نقـض اليقين باليقين وجـب ترتيب آثار الارتفـاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثـار البقاء على الباقي الواقعي(٢) مـن دون ملاحظـة الحالـة السـابقة فيهـما، فيرجـع إلى قواعـد أخـر غـير

العمـل بالاسـتصحاب فرع جريانه وتعبد الشـارع به، كما أن طرحـه راجع إلى عدم تعبـد الشـارع بـه. فمرجـع الفـرض المذكور إلى فـرض العلـم بتعبد الشـارع بأحد الاستصحابين المعين في الواقع وعدم تعبده بالآخر.

(١) يعنـي: بقـاء أحـد المسـتصحبين بذاته وارتفـاع الآخر كذلـك، لا بقاء أحدهمـا بعنـوان كونـه مسـتصحباً وارتفـاع الآخر كذلـك، ليرجـع إلى اعتبار أحد الاسـتصحابين المعـين في الواقـع وإلغاء الآخـر كذلك. لكن عرفـت أن العلم ببقاء أحد المسـتصحبين بذاته وارتفاع الآخر لا يوجب ارتفاع موضوع الاسـتصحاب في كل منهما بخصوصه.

نعم الماء النجس المتمم كراً بطاهر بناء على الإجماع فيه على اتحاد حكم الماءين ظاهـراً يتعـين الالتزام بخـروج أحد الاسـتصحابين فيه المعـين في الواقع عن عموم دليـل الاسـتصحاب كما تقـدم، ويكون نظيراً لمـا ذكره المصنـفﷺ. إلا أن خروجه للتخصيص بالإجماع المفروض لا للتخصص.

(٢) عرفت أن هذا لا ينافي في العمل بالاستصحاب في كل منهما بخصوصه بعد فرض الشك فيه.

الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة. ولـذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة(١) وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإن مقتضى القاعدة الرجوع إلى الاحتياط فيهما(٢)، وبما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كراً الرجوع إلى قاعدة الطهارة(٣). وهكذا.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد، فالترجيح بكثرة الأصول ـ بناء على اعتبارها من باب التعبد ـ لا وجه، لأن المفروض أن العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأصول عن مدلول لا تنقض، على ما عرفت(٤). نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار

(١) لكن عرفت أن المانع من العمل بالاستصحاب إنما يتم فيما لو كانت الحالة السابقة هي الطهارة.

(٢) كأنه من جهة العلم الإجمالي بالنجاسة الموجب للاحتياط بترك كلا الطرفين. لك ذلك لا يتم فيما لو علم سابقاً بنجاسة كلا الطرفين وعلم بتطهير أحدهما أو كليهما، إذ حينئذٍ لا يعلم بنجاسة أحدهما حتى يجب الاحتياط، بل يحتمل طهارتهما معاً فإذا لم يجر استصحاب النجاسة فيهما يتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة فيهما معاً. ولا يظن من المصنفﷺ الالتزام بذلك. فتأمل جيداً.

(٣) للشك البدوي في النجاسة الذي يرجع معه إلى أصالة الطهارة. لكن عرفت حكومة استصحاب النجاسة وتقديمه على استصحاب الطهارة، لأنه سببي بالإضافة إليه.

(٤) لكن هذا إنما يتم إذا كانت الأصول الجارية في بعض الأطراف في مرتبة واحدة، أما لو كانت مختلفة المرتبة اتجه وقوع المعارضة بين السابق رتبة منها والأصل

الأصول من باب الظن النوعي(١).

٣- لو ترتب أثر شرعي على كلا المستصحبين

وأما الصورة الثالثة: وهو ما يعمل فيه بالاستصحابين.

فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئاً، فمخالفته لا يوجب مخالفة عملية لحكم شرعي، كما لو توضأ اشتباهاً(٢) بمايع مردد بين البول والماء، فإنه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء، استصحاباً لهما. وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك، إذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة الأعضاء في اليد لا يترتب عليه حكم شرعي(٣)، حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين.

الجاري في الأطراف الأخر، وبعد تساقطهما يتجه الرجوع إلى الأصل المتأخر رتبة الجاري في بعض الأطراف، لعدم المعارض له. فتأمل.

(١) إذ قد يدعى أن تعدد الأصول يوجب قوة الظن فيجب الترجيح بها بقاء على وجوب الترجيح بين الأدلة الاجتهادية، كما تقدم منه قريباً. لكن هذا موقوف على شمول إطلاق الحجية للمتعارضين ذاتاً، أما إذا فرض أن التعارض بين الأصلين يوجب خروجهما عن عموم الدليل موضوعاً فلا معنى للترجيح بينهما، كما تقدم في آخر الدعوى الأولى.

(٢) لم يتضح الوجه في التقييد بالاشتباه، وقد تقدم بعض الكلام في صدر المطلب.

(٣) لا يخفى أن كلاً من الحدث وطهارة البدن مما يترتب عليه حكم شرعي، إذ الأول يقتضي الوضوء للصلاة مثلاً، والثاني يقتضي الصلاة من غير تطهير. فلا وجه لما ذكره هنا.

بل مقتضى ما ذكره في الصورتين الأوليين من أن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة مانع من شمول دليل الاستصحاب في الأطراف المنع من جريانه هنا.

ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضاً(١). نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية. وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية الظن عند التكلم في حجية العلم(٢).

نعم يحكى عن مجلس درسه الشريف أن اليقين الناقص لا يعم مطلق اليقين الإجمالي، بل خصوص ما تعلق منه بتكليف إلزامي. وعليه يتوجه جريان الاستصحاب في المقام لعدم اليقين بالتكليف الإلزامي.

لكن لم يتضح الوجه في التقييد المذكور، لأن المراد باليقين في دليل الاستصحاب مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالتكليف الإلزامي، فإن فرض عمومه للإجمالي لم يتجه التفصيل المذكور. على أن ذلك لو تم لم يبق وجه لقوله في آخر الكلام في الصورتين الأوليين: «ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة...» إذ لا وجه حينئذٍ للحكم بالتساقط بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية، لفرض عدم لزوم مخالفة قطعية من جريان الاستصحاب فيها، لعدم العلم بحدوث تكليف إلزامي، كما لا يخفى. ومن ثم كان كلام المصنفﷺ مضطرباً جداً.

(١) يعني: كي يدعى مانعية ذلك من جريان الاستصحابين لو فرض عموم دليله لهما ذاتاً، كما ذكره فيما تقدم.

(٢) لعلِ إشارة إلى ما تقدم منه في أواخر مبحث القطع من الفرق في جريان الأصول على خلاف العلم الإجمالي بين الأصول الموضوعية والحكمية، بأن الأولى موجبة لخروج مجراها عن كبرى الحكم المعلوم بالإجمال فلا تكون مخالفة له، بخلاف الثانية، ولو تم هذا منع من جريان الاستصحاب الحكمي في المقام وغيره من أطراف العلم الإجمالي وإن لم تلزم مخالفة قطعية لتكليف منجز. لكن سبق منهﷺ الإشكال في الوجه المذكور. فراجع.

٤ـ لو ترتب الأثر على أحدهما دون الآخر

وأما الصورة الرابعة: وهو ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين.

فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما مما يكون مورداً لابتلاء المكلف دون الآخر، بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعي عليه. وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين، إذ قوله: «لا تنقض اليقين» لا يشتمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف أثر شرعي بحيث لا تعلق له به أصلاً(١)، كما إذا علم إجمالاً بطروء الجنابة عليه أو على غيره(٢). وقد تقدم أمثلة ذلك(٣).

ونظير هذا كثير. مثل أنه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل، إلا أن الوكيل يدعى وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل، لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل، ولم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضاً(٤).

وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً، فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث أنه سبب للإرث ووجوب النفقة والقسم(٥).

---

(١) لأن التعبد بها لا يكون مورداً للأثر العملي لغو.

(٢) تقدم منه‌ﭭ على هذا من الصورة الثالثة وتقدم الإشكال فيه.

(٣) تقدم التمثيل له عند عدّ الصور بالمثال الأول الآتي، وتقدم بعض الكلام فيه.

(٤) لعدم الأثر له، على ما تقدم الكلام فيه.

(٥) بخلاف أصالة عدم النكاح المنقطع، فإنه لا يقتضي ثبوت الآثار المذكورة، إلا بناء على الأصل المثبت، لملازمته عدم النكاح المنقطع لوقوع الدائم بعد فرض وقوع النكاح في الجملة.

نعم أصالة عدم النكاح الدائم لا تحرز كون النكاح الخارجي منقطعاً ينتهي

ويتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه.

ولـك أن تقـول بتسـاقط الأصلـين في هـذه المقامـات والرجوع إلى الأصول الأخر الجارية في لوازم المشـتبهين(١). إلا أن ذلك إنما يتمشى في اسـتصحاب الأمور الخارجية، أما مثل أصالة الطهارة في كل من واجدي المني فإنه لا وجه للتساقط هنا(٢).

ثـم لـو فرض في هذه الأمثلـة أثر لذلك الاسـتصحاب الآخر دخل في القسـم الأول إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب(٣) مستلزم لطرح علم إجمالي معتبر في العمل(٤)، ولا عبرة بغير المعتبر، كما في الشـبهة الغير المحصورة(٥).

بانتهـاء المـدة، بل مقتضى الاسـتصحاب بقاء الزوجية. بل قد يدعـى أن أصالة عدم اشتراط الأجل في العقد تحكم بدوام النكاح واستمراره، فتترتب آثاره. فلاحظ.

(١) الظاهـر أنـه لا مجال لتسـاقط الأصلـين إلا إذا فرض كونهما معـاً مورداً للأثر ولزم منهما مخالفة عملية، وهو لا يتم في الأمثلة المذكورة.

نعـم لا يبعـد تماميتـه بناءً عـلى أن المـدار في تعيـين المدعي مـن المنكر مصب الدعوى لا على نتيجتها. وتمام الكلام في مباحث التنازع في الفقه.

(٢) كأنـه لمـا أشرنا إليه في عد الصور من عـدم الأثر للأصل الجاري في حق أحدهمـا بالإضافة إلى الآخر. لكن هذا جـارٍ في جميع أمثلة هذه الصورة، ولا يختص بالمثال المذكور.

(٣) يعني: الاستصحاب الآخر المفروض معارضته له.

(٤) من حيث ترتب الأثر على جميع أطرافه.

(٥) لعدم الأثر فيها للأطراف الخارجة عن محل الابتلاء.

وفي القسـم الثـاني(١) إن لم يكـن هنـاك مخالفـة عملية لعلـم إجمالي معتبر، فعليك بالتأمل في موارد إجماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من عقل(٢) أو شرع أو غيرهما بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

والعلـماء(٣) وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الأصول في الشبهات الموضوعية(٤)، ولازمه جواز إجراء المقلد لهـا(٥) بعـد أخذ فتـوى جواز الأخـذ بها مـن المجتهد، إلا أن تشـخيص سـلامتها عن الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل أحد، فلابد إما من

(١) عطـف على قوله: «في القسـم الأول». والمراد بـه الصورة الثالثة، كما أن المراد بالقسم الأول ما تقدم في الصورتين الأوليين.

(٢) صفة لقوله: «العلم الإجمالي» يعني: العلم الإجمالي الحاصل بسـبب أمر عقـلي مـن مقدمة شرعيـة كاتحاد حكم الماءيـن في الماء النجس المتمم كـراً بطاهر. أو عقليـة، والظاهـر أن المـراد بالعقليـة ما يعم العاديـة، كما في واجدي المنـي في الثوب المشـترك، حيث إن انتقاض الطهارة في أحدهما ناش من العلم العادي بخروج المني من أحدهما.

(٣) هذا كلام مستأنفي لا دخل له بما مضى أراد به التنبيه على وظيفة العامي بالإضافة إلى الأصول الموضوعية.

(٤) لا ينبغـي الإشـكال في ذلـك بعـد إطـلاق أدلـة الأصـول ـ ومنهـا الاستصحاب ـ وعدم المخصص لها بها بعد الفحص، بخلاف الشبهة الحكمية.

(٥) هـذا لا دخـل له بتوقف جريـان الأصول في الشـبهات الموضوعية على الفحـص، إذ المـراد بالفحص هو الفحص عن جهة الشـك ولا ريب في أن الفحص المذكور في الشبهات الموضوعية لا يختص به المجتهد، بل يتيسر للعامي، بل قد يكون العامي أقدر عليه من المجتهد، كما لا يخفى.

قـدرة المقلد على تشـخيص الحاكم مـن الأصول على غيره منهـا، وإما من أخـذ خصوصيات الأصول السـليمة عـن الحاكم من المجتهـد(١)، وإلا فربما يلتفت إلى الاسـتصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم.

وهـذا يرجـع في الحقيقـة إلى تشـخيص الحكم الشرعـي(٢). نظير

---

(١) بـأن ينبه على التفصيل في الشـك، وبيان الشـك الذي يجري فيه الأصل الحاكـم من الشـك الذي يجـري فيه الأصـل المحكوم، فـلا يطلق مثـلاً الرجوع إلى اسـتصحاب النجاسـة عند الشـك في عـروض التطهير، بل يفصل مـا بين أن يكون الشـك في التطهير ناشـئاً من الشـك في تحقق الغسـل وأن يكون ناشـئاً من الشك في طهـارة الماء المغسـول ففي الأول يرجع إلى أصالة عدم التطهـير وفي الثاني إلى أصالة طهارة الماء أو استصحابها المقتضيين لطهارة المغسول به. وهكذا.

(٢) يعنـي: ولا دخـل له بعدم وجوب الفحص في الشـبهة الموضوعية، فإن المراد به عدم وجوب الفحص عن الواقع المشكوك، لا عدم وجوب تنقيح موضوع الأصل وتشخيص موارده، وإلا فوجوب ذلك ليس مورداً للكلام، كوجوب تنقيح موضوعـات الأحـكام. فتأمل جيداً في المقام. والله سـبحانه وتعـالى العالم، وهو ولي الاعتصام.

إلى هنا انتهى الكلام في شرح كلمات شـيخنا الأعظم (قدس الله سـره) نفسه الزكيـة في مبحث الاسـتصحاب، بقلـم العبد الفقير (محمد سـعيد) عفي عنه، نجل العلامة ثقة الإسلام السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته. في النجف الأشرف بيمـن صاحـب الحرم المقدس الشريـف عليه آلاف التحية والسـلام، ليلة الجمعـة التاسـع والعشريـن من شـهر ذي القعدة الحرام سـنة ألف وثلاثمائة وتسـع وثمانين لهجرة سـيد المرسـلين صلى الله عليه وآله أجمعين وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله في البدء والختام. ومنه التوفيق.

تشـخيص حجيـة أصل الاسـتصحاب وعدمها. عصمنـا الله وإخواننا في القـول والعمـل بجاه محمـد وآله المعصومـين صلـوات الله عليهم أجمعين مـن كل زلل تـم قوله أعلى الله مقامه في الاسـتصحاب وفقنـا الله تعالى في العمل.

وانتهـى تبييضـه بقلـم مؤلفـه الفقـير مع اضطـراب الحـال وارتبـاك الأمور وتشـوش الأفـكار في أعقاب حادثة تسـفير أخواننا المؤمنين مـن الإيرانيين من أهل العلـم وغيرهـم وتغريبهم عن أوطانهم بأشـجى حـال، ولا حول ولا قـوة إلا بالله العلي العظيم وهو المأمول في صلاح شؤون المؤمنين وتفريج كربهم ولم شعثهم وجمع شـملهم إنه أرحم الراحمين ـ آخر نهار يوم الاثنين التاسـع والعشرين من شـهر ذي القعدة الحرام سـنة ألف وثلاثمائة وإحدى وتسـعين لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه واله أجمعين في النجف الأشرف ببركة صاحب الحرم المشرف عليه آلاف التحية والسلام. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

خاتمة

في التعادل والتراجيح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

خاتمة

في التعادل والتراجيح

وحيث إن موردهما الدليلان المتعارضان فلابد من تعريف التعارض وبيانه.

التعارض لغة واصطلاحاً

وهو لغة: من العرض بمعنى الإظهار(١)، وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما(٢). ولذا ذكروا: أن التعارض

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

(١) المستفاد من كلمات اللغويين أن للعرض معاني أخر لعل بعضها أنسب بالمقام، ولعل المقام مأخوذ من (عرض) بمعنى طرأ، فالعارض هو الأمر الطارئ، مع الكناية به عن المانع، حيث يكون أحد المتعارضين مانعاً للآخر من الحجية وموقفاً له عن مقام العمل. فراجع كلماتهم. والأمر سهل.

(٢) هذا بظاهره قد يشمل موارد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين، كالعام

تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد(١).

وكيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما(٢).

عدم التعارض بين الأصول والأدلة الاجتهادية

ومنه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية، لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم، كالحكم بحلية العصير ـ مثلاً ـ من حيث أنه مجهول الحكم،

والخاص، لأن مدلول كل منهما في نفسه مناف لمدلول الآخر. إلا أن يدعى أن عدم استحكام لتعارض بينهما موجب لانصراف التعريف عنهما، أو يدعى أنهما متعارضان وأن الجمع العرفي بينهما نحو من الترجيح الدليلي بينهما، الذي يأتي التعرض له في هذه المباحث. فلاحظ.

(١) لعل المراد بالأول ما إذا كان مضمون أحد الدليلين مناقضاً لمضمون الدليل الآخر، مثل: يجب الدعاء عند رؤية الهلال، و: لا يجب الدعاء عند رؤية الهلال. وبالثاني ما إذا كان مضمون أحدهما مضاداً لمضمون الآخر، مثل: «يجب الدعاء عند رؤية الهلال»، و: «يستحب الدعاء عند رؤية الهلال».

لكن يمكن إرجاع الثاني للأول، لأن أحد الدليلين وإن لم يناقض الآخر بحسب الدلالة المطابقية إلا أنه يناقضه بحسب الدلالة الالتزامية التي هي حجة في الخبر كالدلالية المطابقية. وبهذا يدخل في المتعارضين مثل دليلي وجوب التمام ووجوب القصر، ولولاه لم يدخلا في تعريف المصنفﷺ. فلاحظ.

(٢) لإمكان اجتماع النقيضين والضدين مع تعدد الموضوع. بل لا يصدق الاجتماع معه. لكن الظاهر أنه لا يكفي في ذلك تعدد العنوان، بل لابد من تعدد المعنون على تفصيل مذكور في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث(١) هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد(٢) كان موضوع الحكم في الأصول باقياً على حاله، فيعمل على طبقه، وإذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصَّل له عالماً بحكم العصير مثلاً، فلا يقتضي الأصل

---

(١) يعني: فيتعدد الموضوع ويرتفع محذور الاجتماع. لكن لا يخفى أن تعدد الموضوع هنا إنما هو بحسب العنوان لا بحسب المعنون، وقد عرفت أنه لا يكفي في رفع محذور اجتماع الضدين والنقيضين.

بل حيث كان الحكم الواقعي شاملاً لحال الجهل لزم اجتماع الحكمين في صورة الجهل ولا ينفع فيه تعدد العنوان. فالتحقيق في رفع المحذور المذكور أن أدلة الأصول لا تقتضي جعل الحكم ثبوتاً، بل التعبد به إثباتاً مع قطع النظر عن مقام الثبوت، فلا تنافي الأحكام الواقعية المدلول عليها بالأدلة الاجتهادية. وتمام الكلام في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية.

(٢) لا يخفى أن هذا لا دخل له برفع محذور اجتماع الضدين أو النقيضين ثبوتاً، بل هو راجع إلى وجه تقديم الأدلة الاجتهادية على الأصول بعد الفراغ عن عدم التنافي بين مورديها ثبوتاً، إذ يكفي في محذور الاجتماع المشار إليه لزوم اجتماع الحكمين في صورة عدم قيام الأدلة الاجتهادية.

وإن شئت قلت: الكلام **تارة**: في تنافي الحكم الواقعي المدلول لنفس الأدلة الاجتهادية مع الحكم الظاهري المدلول لأدلة الأصول، حيث يلزم منهما اجتماع الحكمين.

وأخرى: في تعارض أدلة اعتبار الأدلة الاجتهادية مع أدلة الأصول في بيان الوظيفة العملية الفعلية. وتعدد الموضوع لو تم إنما ينفع في دفع المحذور الأول. وما ذكره المصنف قُدِّسَ سِرُّهُ بهذا الكلام إنما ينفع في علاج الأمر الثاني. فلا وجه للخلط بينهما. فلاحظ.

حليته، لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم صح، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتض، لأن موضوعه مجهول الحكم.

وإن(١) كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي.

ورود الأدلة على الأصول العقلية

فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل، كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين، فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان(٢)، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم الترجيح(٣) لأحد طرفي التخيير، وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور.

حكومة الأدلة على الأصول الشرعية

وإن كان مؤداه(٤) من المجعولات الشرعية ـ كالاستصحاب ونحوه ـ كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل(٥)، فالدليل العلمي المذكور وإن

---

(١) يعني: الدليل الاجتهادي الكاشف عن الحكم الواقعي.

(٢) يعني: عدم البيان بوجه معتبر ولو لم يكن علمياً.

(٣) يعني: عدم الترجيح بوجه معتبر ولو لم يكن علمياً.

(٤) يعني: مؤدى الأصل.

(٥) ظاهره أن أدلة الطرق والأمارات مسوقة لبيان خروج مواردها عن مجرى الأصل. وهو غير ظاهر، فإن أدلة الطرق والأمارات إنما تتضمن التعبد بمضمونها، وهو وإن استلزم عدم جريان الأصل، إلا أنها غير مسوقة له، وإلا لأمكن دعوى العكس، لأن التعبد بمضمون الأصل مستلزم لعدم حجية الطرق والأمارات، وسيأتي توضيح ذلك.

لم يرفـع موضوعـه(١) ـ أعني الشـك ـ إلا أنـه يرفع حكم الشـك، أعني الاستصحاب.

ضابط الحكومة

وضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحـال الدليـل الآخـر، ورافعاً للحكـم الثابـت بالدليل الآخـر عن بعض أفـراد موضوعه، فيكون مبيناً لمقدار مدلوله، ومسـوقاً لبيان حاله، متفرعاً عليه(٢).

---

(١) يعني: موضوع الأصل.

(٢) لا يخفـى أن اسـتفادة الحكـم الشرعي مـن الدليل اللفظـي موقوفة على إثبـات صـدوره، واسـتعماله فيما هـو ظاهر فيـه، وصدوره لبيـان الحكـم الواقعي. والمتكفل بالأول أدلة الحجية، وبالثاني أصالة الظهور، وبالثالث أصالة الجهة المعول عليهـا عنـد العقلاء. وقـد تقدمت الإشـارة إلى ذلـك في أوائل مبحـث حجية خبر الواحـد. وحينئذٍ فإذا تم ذلك في دليل فقـد يعارضه دليل آخر، وقد لا يعارضه، بل يقدم عليه رتبة.

وتوضيـح ذلـك: أن الدليلـين المتنافيـين بـدواً بحسـب مدلولهما عـلى أنحاء ثلاثة:

الأول: أن يكـون أحد الدليلين مسـوقاً للتعـرض إلى إحدى الجهات الثلاث المتقدمـة في الآخـر، بحيث يوجـب رفع اليد عن مقتضى الأصـل المثبت لها، كما كان أحد الخبرين حاكماً بكذب الآخر، أو بوروده للتقية، أو ببيان المراد منه سعة أو ضيقاً على خلاف مقتضى الظاهر منه في نفسه، كصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «سـألته عن رجل لم يـدر أركعتين صلى أم ثلاثاً. قال عليه السلام: يعيـد. قلت: أليس يقال: لا يعيـد الصلاة فقيه؟ قال عليه السلام: إنما ذلك في الثلاث والأربع». والدليلان المذكوران ليسـا في مرتبـة واحدة، بل الأول متفرع على الثاني تفـرع المفسر على المفسر، ومتأخر

....

عنـه رتبـة لنظره إليه. ولا يلزم أن يكون متأخراً عنه زمانـاً. لإمكان فرض نظره إليه على فرض وجوده، بنحو القضية التعليقية.

الثاني: أن يكون أحد الدليلين مسوقاً لبيان حال الحكم الذي تعرض له الدليل الآخـر، إمـا بتضييق موضوعه أو بتوسـيعه أو ببيـان كيفية جعله، مـن دون تعرض لنفس الدليل ولا شرح له، مثل ما تضمن أنه لا شك لكثير الشك مع أحكام الشك، وما دل على أن الطواف بالبيت صلاة وأن المطلقة رجعياً زوجة، فإن تنزيل موضوع منزلـة آخـر شرعاً راجع إلى جعل أحكامه له، كما أن سـلبه عنه راجع إلى سـلبها عنه وبيان أن موضوعها لا يشمل مورد السلب.

ومثـل ذلك جميع أدلة الأحـكام الثانوية مع الأحكام الأولية، مثل ما دلّ على رفـع الحرج والإكراه والضرر ونحوهـا، فإنه ناظر إلى الأحكام الأولية وأنها لم تجعل بنحو يشـمل الأحوال المذكورة وشـارح لحالها، ولا نظر له إلى أدلتها، وهو وإن كان قد يستلزم نحواً من الكشف عن المراد بتلك الأدلة، إذ مع فرض أن الحكم لا يشمل بعض الأحوال أو الأفراد يمتنع عقلاً إرادة ما يعمه من دليله مع فرض عدم النسخ. إلا أن ذلك ـ مع أنه يختص بالأدلة المضيقة، ولا يطرد في الأدلة الموسعة للموضوع، مثل الطواف بالبيت صلاة، إذ هو لا يكشـف عن كون المراد بأدلة أحكام الصلاة ما يعم الطواف، بل غاية ما يدل عليه جريان أحكام الصلاة في الطواف ـ لا يقتضي نظر الدليل الشارح لأدلة تلك الأحكام ولا تفرعه عليها، بخلاف القسم الأول.

ولذا لو ورد الدليل الشارح في القسم الثاني من غير من ورد منه دليل الحكم المـشروح أو منه مع احتمال النسـخ لم ينهـض ببيان المراد من دليـل الحكم المشروح، بخلاف القسم الأول فإن الدليل الشارح يصلح لبيان المراد من الدليل المشروح ولو مع احتمال النسخ أو مع تعدد الحاكم، كما يظهر بالتأمل.

الثالـث: أن يكـون أحـد الدليلين معارضـاً للآخر من دون نظـر منه إليه ولا

....

إلى الحكـم الذي تضمنـه، بل هو معارض له في نفسـه، إما مع اسـتحكام التعارض وتعـذر الجمـع العرفي بينهما، أو مع إمكانه، كما في العام والخاص فإن الدليل الخاص لا نظـر لـه للحكم العام ولا إلى دليلـه، بل تقديمه عليه من بـاب أنه أقوى الحجتين عرفاً. وتقديمه عليه وإن كان يسـتلزم حمل العام على ما عداه، إلا أنه بحكم العقل، لا لنظره إليه ولا إلى حكمه بوجه.

إذا عرفت هذا يقع الكلام في ضابط الحكومة فنقول: لا إشكال في عدم كون القسـم الثالث من موارد الحكومة، كما لا إشـكال في كون القسـم الأول منها، لأنه المتيقن من كلماتهم في المقام، وإنما الإشكال في القسم الثاني.

وظاهر المصنفﷺ في كلامه هنا خروجه عنها، واختصاصها بالقسم الأول، إلا أن تمثيله بأدلة أحكام الشـكوك وتعرضه لنظير ذلك في تقريب حكومة أدلة نفي الحـرج في مباحث الانسـداد في تقريب حكومة أدلة نفي الـضرر في خاتمة البراءة قد يشـهد بأن مراده من الحكومة ما يعم القسـم الثاني. وهـو الظاهر من كلام جميع من تأخـر عنه، بل هـو صريح بعضهم، بل عـن بعض أنه ضرب على العبـارة الموجودة هنـا الدالـة على اختصاص الحكومة بالقسـم الأول في الـدورة الأخيرة وإن كان من القريب أن يكون قد اختلط عليهﷺ ـ كما اختلط على غيره ـ نظر أحد الدليلين للآخر بنظـره لحكمه، فتخيل أن الأدلة المذكـورة ناظرة إلى أدلة الحكام لا إلى الأحكام التي تعرضت لها الأدلة فقط، كما ذكرنا.

هـذا ولا يهم تحقيق معنى الحكومة ولا تحديد مواردها، لأنها محض اصطلاح متأخر، وإنما المهم تحقيق حال أثرها، وهو تقديم الحاكم على المحكوم مع قطع النظر عـن الجمـع العرفي بينهـما، فاعلم. أنه لما كان مـلاك تقديم الحاكم عـلى المحكوم هو تقدمـه رتبة فاللازم اختصاصه بالقسـم الأول وعدم جريانه في القسـم الثاني، لعدم نظـر أحـد الدليلين فيه للآخر وشرحه له، حتى يتقدم عليه طبعاً، بل هما معاً واردان

نظير الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، أو مع حفظ الإمام، أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام هذه الشكوك فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور(١).

الفرق بين الحكومة والتخصيص

والفرق بينه وبين التخصيص أن كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، وهذا بيان بلفظه(٢) ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

لبيان حكم واحد متعارضان فيه، فاللازم عدم تقديم أحدهما إلا بمرجح عرفي، وهو قوة دلالته. ولذا يعتبر فيه ما يعتبر في الجمع العرفي من عدم لزوم تخصيص الأكثر ونحوه، بخلاف القسم الأول، فإنه لا يعتبر فيه ذلك، بل هو مقدم عليه مطلقاً، لكونه متعرضاً لموضوع الحجية فيه، أعني الصدور أو الجهة أو الظهور، كما يظهر بالتأمل.

ومن هنا كان أكثر ما عدوه من الحكومة خارجاً عنها، وإنما هو مبني على الجمع العرفي ببعض الوجوه التي لا تخفى على المتأمل. وإن كنا قد جاريناهم في عد الموارد المذكورة منها فيما مضى، وربما تجاربهم في ذلك فيما يأتي تمشياً مع مصطلحهم وتغافلاً عما ذكرنا هنا. فلاحظ. والله سبحانه ولي التوفيق.

(١) هذا إنما يشهد بتفرع هذه الأدلة ونظرها لأحكام الشكوك لا لأدلة تلك الأحكام حتى تكون حاكمة عليها، كما ذكرنا.

(٢) عرفت أن هذا مختص بالقسم الأول دون الثاني الذي منه الأمثلة المتقدمة، بل هو إنما يكون بياناً بحكم العقل أيضاً.

ثم الخاص إن كان قطعياً تعين طرح عموم العام، وإن كان ظنياً(١) دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع(٢) عن الآخر، فلابد من الترجيح، بخلاف الحاكم، فإن يكتفي به في صرف المحكوم عن ظاهره، ولا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره(٣)، بل يحتاج إلى قرنية أخرى، كما يتضح

(١) الظاهر أن المراد بكونه ظنياً أنه ظني الدلالة، كما أن المراد بالمرجح هو المرجح الدلالي الذي هو عبارة عن قوة الدلالة، وإلا فلا يتوقف تقديم الخاص على العام على وجود المرجح له من غير جهة الدلالة، فمراد المصنفﷺ أن الخاص إن كان قطعي الدلالة تقدم على العام مطلقاً، وإن كان ظني الدلالة أمكن رفع اليد عن ظاهر كل منهما بالآخر.

مثلاً لو كان العام دالاً على الترخيص وكان الخاص ظاهراً في الوجوب مع إمكان حمله على الاستحباب ـ كما في صيغة الأمر ـ فكما يمكن إبقاء الخاص على ظهوره في الوجوب وتخصيص العام به، كذلك يمكن إبقاء العام على ظهوره في العموم ورفع اليد عن ظهور الخاص في الوجوب وحمله على الاستحباب، ولا وجه لتعين الأول إلا بمرجح بأن يكون ظهور الخاص في الوجوب أقوى من ظهور العام في العموم.

(٢) هذا التقدير لا دخل له بمقام الجمع العرفي الذي يكون المدار فيه قوة الدلالة لا غير.

(٣) الوجه في ذلك هو تقدم الحاكم على المحكوم رتبة، لتعرضه لموضوع الحجية فيه، فأصالة الظهور مثلاً إنما تكون حجة إذا لم يقم على بيان مراد المتكلم حجة، فمع فرض شرح الحاكم المراد من المحكوم لا مجال لجريان أصالة الظهور في المحكوم حتى يصلح لمعارضة الحاكم. نعم عرفت اختصاص ذلك بالقسم الأول وعدم جريانه في القسم الثاني. فلاحظ.

ذلك بملاحة الأمثلة المذكورة(١).

الثمرة بين التخصيص والحكومة

فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى(٢) مدفوعة بالأصل، وأما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص، وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه.

فلنرجع إلى ما نحن بصدده من حكومة الأدلة الظنية على الأصول، فنقول:

قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل والحرمة حكماً شرعياً ـ أعني الحل ـ ثم حكم بأن الأمارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع(٣)، فاحتمال حلية العصير المخالف للأمارة بمنزلة العدم(٤) لا يترتب عليه حكم شرعي

(١) مما سبق تعرف حال الأمثلة المذكورة وأن التقديم فيها موقوف على التقديم الدلالي.

(٢) ولا يصلح المحكوم لأن يكون قرينة عليه، لعدم تعرضه لمضمونه ولا لشرحه.

(٣) فإن مقتضى حجية الأمارة عدم الاعتناء عملاً باحتمال الخطأ فيها.

(٤) الحكم بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف في مقام العمل لا يقتضي إلغاءه تعبداً ونفيه شرعاً، كما لا يقتضي إلغاءه ادعاءً وتنزيله منزلة العدم حتى يكون ناظراً إلى أحكام الاحتمال، ومنها الحلية الظاهرية، ليكون نظير: لا شك لكثير الشك، فضلاً عن أن يكون ناظراً لأدلة الأحكام المذكورة وشارحاً لها، الذي عرفت أنه

كان يترتب عليه لولا هذه الأمارة، وهو(١) ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية، فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم(٢) لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

جريان الورود والحكومة في الأصول اللفظية أيضاً

ثم إن ما ذكرنا ـ من الورود والحكومة ـ جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز(٣).

المعيار في ترتب أثر الحكومة وقد تقدم في الشرط الثالث من شروط الاستصحاب من الخاتمة ماله نفع في المقام. فراجع.

(١) الضمير يرجع إلى (حكم) في قوله: «لا يترتب عليه حكم شرعي...».

(٢) هذا التشبيه لم تتضمنه أدلة جعل الأمارة حتى تكون ناظرة إلى إجراء أحكام العلم في موردها، ومنها ارتفاع حكم الأصل، لتكون نظير: لا شك لكثير الشك.

نعم بعد فرض جعل الأمارة شرعاً وتقديمها على الأصل تكون الأمارة كالعلم في ارتفاع حكم الأصل معها. لكن هذا وحده لا يكفي في الحكومة على الأصل، بل هو موقوف على فرض تقديمها عليه.

(٣) لا يخفى أن ملاك العمل بأصالة الحقيقة والعموم هو ظهور الكلام فيهما، فهما من صغريات أصالة الظهور، وحينئذٍ فالقرينة إن كانت مانعة من أصالة انعقاد الظهور ـ كما في القرائن المتصلة ـ كانت رافعة لموضوع أصالتي الحقيقية والعموم، فتكون واردة عليهما من غير فرق بين كون القرينة نصاً في خلاف العموم والحقيقة وكونها ظاهرة في خلافهما، بل لو كانت محتملة لخلافهما كفت في المنع من البناء عليهما وأوجبت إجمال الكلام المانع من الرجوع له والمخرج له عن موضوع الحجية.

فإن كان المخصص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي.

وإن كان المخصص ظنياً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأن معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم(١) في عدم

أما إذا لم تكن القرينة مانعة من انعقاد الظهور ـ كما في القرينة المنفصلة ـ فهي إن كانت قطعية من حيث الدلالة والسند والجهة أوجبت ارتفاع موضوع الرجوع لأصالة الحقيقة والعموم ـ وهو الشك في إرادة المعنى الحقيقي والعموم ـ للعلم معها بعدم إرادتها. وإن كانت ظنية الدلالة أو السند أو الجهة فهي لا توجب ارتفاع موضوع أصالة الحقيقة والعموم، وإن وجب تقديمها عليها بحكم العرف وأهل اللسان.

اللهم إلا أن يقال: لما كان الدليل على أصالة الحقيقة والعموم ونحوهما منحصراً لسيرة أهل اللسان وكان بناءً أهل اللسان على عدم الرجوع إليهما مع الدليل على الخلاف كان المتيقن من موضوعهما صورة عدم الدليل على خلاف لا مطلق الشك، فيكون وجود الدليل رافعاً لموضوعهما وإن لم يرفع الشك. وعليه فيكون الدليل وارداً عليهما مطلقاً كالأصول العملية العقلية.

لكن الإنصاف أن التأمل في المرتكزات شاهد بأن عدم الرجوع للعموم والحقيقة مع الدليل القطعي لعدم الموضوع لهما، أما مع الدليل الظني فهو مع وجود موضوعهما بملاك ترجيح أحد الدليلين على الآخر لا قوائيته وإن كان موضوع كل منهما حاصلاً في الواقعة. ولذا يتوقف ترجيح قرينة المجاز والتخصيص على أقوائية ظهورها فيهما من ظهور الكلام في الحقيقة والعموم، كما تقدم. فلا مجال لدعوى الورود في مثل ذلك.

(١) عرفت قريباً الإشكال في ذلك. وهو هنا أشكل لأن دليل حجية الظهور

ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا حجية هذه الأمارة، وهو(١) وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص(٢) إلغاء للعمل بالعموم.

فثبت أن النص وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات(٣)، وحاكم عليه إذا كان ظنياً في الجملة، كالخاص الظني السند مثلاً.

ويحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناء على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص(٤)، فحالها حال الأصول العقلية، فتأمل.

لما كان بناء العقلاء، فلا معنى لفرض التنزيل فيه بل يكفي بناؤهم على عدم العمل بالظهور مع وجود القرينة من دون حاجة إلى التنزيل، وإنما يحتاج إلى التنزيل في الأدلة اللفظية، لأجل تسرية الحكم الثابت للعنوان إلى الفاقد له. فلاحظ.

(١) الضمير يرجع إلى (الأثر) في قوله: «عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا...».

(٢) يعني: المستفاد من دليل حجية الخمس ووجوب العمل به.

(٣) وهي الدلالة والسند والجهة. إذ مع عدم القطع به من أحد من هذه الجهات لا يصلح بمطابقته للواقع، فلا يرتفع به موضوع أصالة العموم أصالة العموم والحقيقة الذي هو الشك.

(٤) يعني: وإن لم يكن مضمون التعبد قطعياً. لكن عرفت المنع من ذلك وأن رفع اليد عن العموم والحقيقة حينئذٍ ليس لارتفاع الموضوع بل للمزاحمة بما هو أقوى. فلاحظ.

هـذا كلـه عـلى تقدير كـون أصالـة الظهور مـن حيـث أصالة عدم القرينة(١).

وأمـا إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها فالظاهر أن النص وارد عليها مطلقاً وإن كان النص ظنيـاً، لأن الظاهر أن دليـل حجية الظن الحاصل بـإرادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه(٢)، فـإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليـل، نظير ارتفاع موضوع الأصل(٣) بالدليل.

ويكشـف عما ذكرنا أنا لم نجد ولا نجد من أنفسـنا مـورداً يقدم فيه العـام من حيث هو على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلـو كان حجية ظهور العـام غير معلق على عدم الظـن المعتبر على خلافه لوجـد مـورد نفرض فيه أضعفيـة مرتبة ظن الخاص من الظـن العام حتى

---

(١) أصالـة عدم القرنية يراد بها أصالة عدم القرنية المتصلة المانعة من انعقاد الظهـور فهـي منقحة للظهور لا مـلاك لوجوب العمـل به وحجيتـه. وليس ملاك العمل به إلا بناء العقلاء وسـيرة أهل اللسـان. نعم يقع الكلام في أن منشـأ سيرتهم الظـن النوعي الحاصل مـن الغلبة أو نحوهـا فيكون من الأمـارات، أو مجرد التعبد فيكون من الأصول العقلائية.

(٢) الظاهـر أن وجود الظن المعتبر على الخلاف من سـنخ المزاحم لا الواقع للموضوع، كما تقدم.

(٣) يعنـي: الأصـل العمـلي العقـلي الذي تقـدم منـه أن الدليـل وارد عليه مطلقاً.

يقدم عليه أو مكافئة له حتى يتوقف مع أنا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص، فضلاً عن أن يرجح عليه.(١) نعم لو فرض الخاص ظاهراً أيضاً خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين فربما يقدم العام(٢).

وهذا نظير ظن الاستحباب على القول به، فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأمارة المعتبرة المخالفة له، فيكشف عن أن إفادته للظن أو اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم قيام ظن آخر على خلافه. فافهم.

عدم التعارض في القطعيين ولا في الظنيين الفعليين

ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الأدلة القطعية(٣)، لأن حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن.

ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلي، لأن اجتماع الظنين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان

---

(١) هذا إنما يدل على أن الترجيح الدلالي مقدم عرفاً على الترجيح السندي فالخاص لما كان أقوى دلالة قدم على العام وإن كان أقوى سنداً. ولا يدل على ارتفاع موضوع أصالة العموم بورود الخاص.

(٢) بأن كان ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الخاص فيما ينافيه، كما لو فرض إمكان حمل الخاص على الاستحباب بحيث يكون أقرب عرفاً من حمل العام على العموم، كما أشرنا إليه.

(٣) يعني: قطعية المضمون، لا قطعية الصدور فقط. وإلا أمكن فرض التعارض بين الدليلين المقطوعي الصدور بأن يحتمل عدم مطابقة أصالة الصدور والجهة في أحدهما للواقع.

للظن الفعلي فإن بقى الظن في أحدهما فهو المعتبر وإلا تساقطا.

وقولهم: إن التعارض لا يكون إلا في الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعها الظن، وإنما أطلقوا القول في ذلك لأن أغلب الأمارات، بل جميعها عند جل العلماء، بل ما عد أجمع ممن قارب عصرنا(١)، معتبرة من هذه الحيثية، لا لإفادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به.

ومثل هذا في القطعيات غير موجود، إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه للقطع، لأن هذا يحتاج إلى جعل الشارع، فيدخل حينئذٍ في الأدلة الغير القطعية.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين، لأن المتعارضين:

إما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر.

وإما أن لا يكون بل يكونا متعادلين متكافئين.

الكلام في قاعدة أولوية الجمع على الطرح

وقبل الشروع في بيان حكمهما لابد من الكلام في القضية المشهورة، وهي أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح.

والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم(٢) وفي معقد

---

(١) ممن ذهب إلى حجية الظن لدليل الانسداد بناء على أنه مختص بالظن بالواقع، إذ لو اكتفي بالظن بالطريق أمكن فرض حجية الظن النوعي.

(٢) يكفي فيه ما يأتي من غوالي اللآلي، حيث جعل النظر في المرجحات بعد تعذر الجمع.

إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما لمرجح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير ومع وجود المرجح أولى من الترجيح.

كلام ابن أبي جمهور في عوالي اللآلي

قال الشيخ ابن أبي الجمهور الإحسائي في عوالي اللآلي ـ على ما حكى عنه ـ:

إن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه فاجع العمل بهذا الحديث وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة. انتهى.

ما استدل به على هذه القاعدة

واستدل عليه:

تارة: بأن الأصل في الدليلين الأعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجح(١).

---

(١) لا يخفى أن هذا لا يحتاج إليه في الاستدلال، إذ لو فرض إمكان الترجيح بلا مرجح ذاتاً، إلا أنه يمتنع هنا، لأن فيه طرحاً للرجوح، وهو خلاف ما فرض من كون الأصل في الدليلين الأعمال.

نعم لو كان الأصل الرجوع للدليلين في الجملة ولو بالرجوع لأحدهما وطرح الآخر كان وجوب الجمع بينهما موقوفاً على استحالة الترجيح من غير مرجح كي يمتنع طرح أحدهما والعمل بالآخر ويلزم الجمع بينهما والعمل بهما معاً.

اللهم إلا أن يكون هذا تعليلاً لوجوب الجمع بينهما لدفع توهم أن مقتضى الأصل وإن كان هو الإعمال في الدليلين معاً إلا أنه متعذرٌ في المقام بعد فرض تنافي

وأخـرى: بـأن(١) دلالة اللفظ على تمـام معناه أصليـة، وعلى جزئه

الدليلين وتكاذبهما فيتعين طرح أحدهما والعمل بالآخر.

وحاصـل الدفـع حينئـذٍ: أن طرح أحدهمـا والعمل بالآخر لما كان مسـتلزماً للترجيح من غير مرجح تعين الجمع بينهما والعمل بهما معاً بعد الجمع.

وبعبـارة أخـرى: أصالـة الأعـمال في كل منهما تقتـضي العمل بظاهـره، ومع التعـارض بينهـما وإن تعـذر العمل بظاهـر كل منهـما إلا أنه لا مجـال لطرحهما معاً، لمنافاته لأصالة الأعمال بعد كفاية طرحهما في إمكان العمل، وقاعدة امتناع الترجيح تمنع من طرح أحدهما، فيتعين الجمع بينهما. فتأمل.

لكـن هذا إنما يقتضي وجوب الجمـع بعد فرض عدم المرجح لأحد الدليلين، لا مـع فرض وجود المرجح لهما، وقد عرفـت أن القاعدة أعم. هذا وقد أطال بعض أعاظـم المحشـين قدس سره في توجيـه هذا الدليـل وتقريبه بـما لا مجال لإطالة الـكلام فيه. فراجع.

(١) لا يخفـى أن المصنـف قدس سره لم يتعـرض في كلامـه الآتي للجـواب عـن هذا الاستدلال.

والـذي ينبغـي أن يقال: أن الجمع بـين الدليلين بحمـل كل منهما على بعض مضمونـه لا يرجـع إلى العمـل بهما في تمـام معناهما، بـل العمل بـكل منهما في بعض معنـاه، فهو في الحقيقة إهمال لدلالته الأصلية وعمل بدلالته التبعية، لا العكس، كما ذكر في الاسـتدلال. وكان الأولى أن يقال في الاسـتدلال: أن في الجمع عمل بالدليل في الجملة، وفي الطرح إهمال له كلية، والأول أولى.

لكن يرد عليه:

أولاً: منع كون التأويل عملاً بالدليل في الجملة.

وثانياً: منع الأولوية المذكورة، كما سيأتي في الجواب عن الدليل الأول.

نعـم قد يوجه هـذا الدليل بإرجاعه إلى أن المتعـارض إنما يقتضي التكاذب في

تبعيــة، وعلى تقدير الجمع يلـزم إهمال دلالة تبعية، وهــو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية.

عدم إمكان العمل بـهـذه الـقـاعـدة

ولا يخفى أن العمل بهذه القضية(١) على ظاهرها يوجب ســد باب الترجيح والهرج في الفقه، كما لا يخفى(٢)، ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص.

عدم الدليل على هــذه الـقـاعـدة

إما عدم الدليل فلأن ما ذكر من أن الأصل في الدليل الأعمال مسلم، لكــن المفروض عدم إمكانه في المقام، فـإن العمل بقولهعليه السلام**: «ثمن العذرة سـحت» وقوله**عليه السلام**: «لا بأس ببيع العـذرة» على ظاهرهما غير ممكن، وإلا**

الـدلالات المطابقية لا في الدلالات المتضمنية والالتزامية، وحينئذٍ فسـقوط الدلالة المطابقيـة عـن الحجيـة لا يقتـضي سـقوط الـدلالات التضمنيـة عنهـا، لأن الدلالة المتضمنية غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية إن كانت تابعة لها حدوثاً.

ويندفـع: **أولاً**: بأن التكاذب والتعـارض واقع بين الدلالات التضمنية ايضاً لان لكل من الدليلين في كل فرد دلالة تضمنية تنافي الدلالة التضمنية للدليل الآخر، فلابـد من دعوى ترجيح كل دليل في بعـض دلالاته التضمنية لا في تمامها، وهو بلا مرجح.

وثانياً: بأن التحقيق أن الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية كما هي تابعة لها في الحدوث إلا في موارد خاصة كالإقرار، كما حقق في محله. فلاحظ.

(١) وهي قضية أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

(٢) لظهورهـا في لـزوم الجمع مع إمكانه عقلاً وإن لم يسـاعد عليه العرف، وهو مناف لسـيرة الفقهاء في مقام اسـتنباط الأحكام من الأدلة، لأنه مسـتلزم لعدم تحقـق مـورد للتخيير والترجيح والتسـاقط، لعـدم تناهي الاحتـمالات العقلية التي يمكن حمل الأدلة المتعارضة بظاهرها عليها.

لم يكونا متعارضين. وإخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأولى على عذرة غير مأكـول اللحـم والثـاني على عذرة مأكـول اللحم، ليس عمـلاً بهما، إذ كما يجب مراعاة السـند في الرواية والتعبد بصدورها(١) إذا اجتمعت شرايط الحجيـة، كذلـك يجب التعبـد بإرادة المتكلـم ظاهر الـكلام(٢) المفروض وجـوب التعبـد بصدوره إذا لم يكن هنا قرنية صارفـة، ولا ريب أن التعبد بصـدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح والمخـير إذا لم يكن(٣) ثابت على تقديـر الجمع وعدمه(٤)، فالتعبد بظاهره واجـب(٥)، كما أن التعبد بصدور الآخر أيضاً واجب(٦).

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به(٧) وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به(٨)، ولا أولوية

---

(١) لإطلاق دليل الحجية.

(٢) لأصالة الظهور المعول عليها عند العقلاء، كما تقدم في مبحث الظن.

(٣) بنـاء على الرجـوع للتخيير في المتكافئين. أما بناء على تسـاقطهما، فيدور الأمر بين التعبد بسـندهما دون ظهورهما وعدم التعبد بهما أصلاً، وليس الأول أولى، كما يظهر مما يأتي.

(٤) إذ عـلى تقدير الجمع يتعين التعبد بصدوره وصدور الآخر، وعلى تقدير عدمه يتعين التعبد بصدوره وحده، فالتعبد بصدوره ثابت على كل حال.

(٥) لأصالة الظهور فيه بعد فرض حجيته.

(٦) عملاً بإطلاق دليل الحجية الشامل له.

(٧) الذي هو لازم الطرح.

(٨) الذي هو لازم الجمع.

للثاني(١).

بـل قـد يتخيـل العكـس فيه، مـن حيـث أن في الجمـع تـرك التعبد بظاهرين، وفي طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد.

لكنـه فاسـد(٢)، من حيـث أن ترك التعبد بظاهر مـا لم يثبت التعبد

(١) فإنه وإن خلا عن محذور طرح السند في أحدهما إلا أنه مستلزم لمحذور طرح الظاهر في الآخر.

(٢) هذه الجملة قد ذكرت في النسـخ المطبوعة التي اطلعت عليها للكتاب. وهي تناسب التعبير عن أولوية العكس بالتخيل، لأن ذلك يقتضي دفعه. إلا أنها لا تناسب المطلب، لأن ما بعدها صالح لتوجيه ما بعدها وتعليله، لا لدفعه وإبطاله.

وحاصل توجيه أولوية الطرح حسب ما يستفاد من ذلك: أن الجمع مستلزم لمخالفـة ظاهـر كل من الدليلـين مع تحقق موضوعـه لفرض وهما عـلى طق الأصل التعبد بالسند. أما الطرح فهو يستلزم العمل بسند أحد الدليلين وظاهره معاً، وليس فيه مخالفة للأصل إلا بالإضافة إلى طرح سند الآخر، وأما ظاهره فلا يلزم من إهماله مخالفـة لدليل حجية الظواهر، لاختصـاص دليل حجيتها بما كان من الظواهر حجة قـد عبدنـا الشـارع بصدوره، أمـا مع فرض عـدم التعبد بالصدور ـ كـما هو مقتضى الطـرح ـ فلا موضوع لحجية الظاهـر حتى يلزم من إهمالها مخالفة للأصل. ولذا كان الطرح أولى، لقلة ما يستلزمه من المخالفة للأصل.

وهـذا مبنـي على أن طـرح الدليل راجع إلى طرح سـنده دون ظهـوره، وهو غـير ظاهر، لأن طرح الدليـل عملاً لا يرجع إلى تكذيبه، لينافي دليل صدوره، بل لا يتضمن إلا إهماله عملاً، وهو أعم من ذلك.

والتحقيق: أن التعبد بسند الدليل لا أثر له بنفسه كالتعبد بالمراد منه، بل الأثر العملي مترتب عليهما معاً بنحو الارتباطية لا الانحلال، وحينئذٍ فطرح الدليل عبارة عـن رفـع اليد عما يقتضيه الجمع بين أصالتي الصدور والظهور فيه، كما أن العمل به

بصـدوره ولم يحـرز كونه صـادراً عن المتكلم ـ وهو ما عـدا الواحد المتيقن العمـل به ـ ليـس مخالفاً للأصل، بل التعبد غير معقـول، إذ لا ظاهر حتى يتعبد به.

ومما ذكرنا يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمارة فيهما، وقلنا بأن الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور ـ كآيتين أو متواترين ـ وجب تأويلها والعمل بخلاف ظاهرهما(١)، فيكون القطع

عبـارة عن البناء على ما يقتضيه الجمع بينهـما، فمع فرض تعذر العمل بالدليلين معاً بالنحو المذكور وفرض دوران الأمر بين طرح أحدهما والجمع بينهما بحمل كل منهما على خلاف ظاهره يتعين الأول، لأن فيه عملاً بأحد الدليلين، بخلاف الثاني فإن فيه خروجـاً عن مقتضاهما معاً، بل هو عمل بغـير حجة، لعدم حجية الدليل في خلاف ظاهره، ومنه يظهر أنه لو فرض البناء مع التكافؤ على التسـاقط لا التخيير فتسـاقط الدليلـين وعدم العمـل بهما أولى من الجمع بينهما بحمل كل منهما على خلاف ظاهره بل هو اللازم، لامتناع العمل بالدليل فيما ليس حجة فيه، كما لا يخفى.

نعـم لو فرض كـون الحمل على خـلاف الظاهر مقتضى قرينـة عرفية أو جمع عـرفي بين الدليلين تعين البناء عليه، لقيام ذلك مقام الظهور الأولي في الكشـف عن مـراد المتكلم، فيتم به الأثر منضماً لأصالة الصـدور في الدليلين، فيكون العمل عليه عمـلاً بالدليلين معاً، وهو أولى من طرحهـما أو طرح أحدهما قطعاً. فلاحظ، وتأمل جيداً.

(١) إن كان المـراد مـن العمل على خلاف ظاهرهـما إهمالهما والرجوع لدليل آخـر فهـو عبارة أخرى عن الطـرح، وإن كان المراد منه حملهـما على خلاف ظاهرهما والرجـوع لهما في ذلك فهـو موقوف على كون الحمل مقتضى الجمـع العرفي أو قرينة

بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.

وتوضيح الفرق وفساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع قرينة على إرادة خلاف الظاهر(١)، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد بالسند.

وبعبارة أخرى(٢): العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير، إما الأخذ بالسندين، وإما الأخذ بظاهر وسند من أحدهما(٣)، فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به،

وطرح أحد الظاهرين ـ وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده(٤) ـ وليس مخالفاً للأصل، لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره.

فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصلين، إما مخالفة دليل التعبد بالصدور

خارجية، وإلا فهو ممتنع، لما تقدم في نظيره.

(١) القطع إنما يوجب العلم بإرادة خلاف الظاهر في الجملة من دون تعيين لوجه بعينه، وتعيين وجه خاص موقوف على تعينه بالقرينة أو بمقتضى الجمع العرفي. ومنه يظهر عدم الفرق العملي بين القطعيين وغيرهما.

(٢) ليس هذا توضيحاً لما ذكره بقوله: «وتوضيح الفرق وفساد القياس أن وجوب...» بل هو رجوع لما ذكره قبل ذلك في أصل المطلب.

(٣) الأول لازم الجمع، والثاني لازم الطرح.

(٤) كالمرجوح أو الذي يختار تركه عند وصول النوبة للتخيير.

في غـير المتيقن التعبد، وإما مخالفة الظاهـر في متيقن التعبد، وأحدهما ليس حاكماً على الآخر، لأن الشك فيهما مسبب عن ثالث، فيتعارضان(١).

ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر، حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لسند النص.

توضيحـه: أن سـند الظاهـر لا يزاحم دلالتـه بديهة(٢)، ولا سـند النص(٣) ولا دلالته(٤)، وأما سند النص ودلالته فإنما يزاحمان ظاهره(٥)، لا سنده(٦)، وهما حاكمان على ظهوره، لأن من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور، لأن الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص(٧).

---

(١) بل عرفت أنه لا مجال للجمع لاستلزامه العمل بغير الحجة، لأن الدليل لا يكون حجة فيما لا يكون ظاهراً فيه.

(٢) لعدم المنافاة بين صدوره وظهوره.

(٣) إذ لا مانع من صدورهما معاً.

(٤) إذ لا مانع من صدور الظاهر مع صدور النص وإرادة مدلوله مع إرادة خلاف الظاهر من الظاهر.

(٥) يعني: ظاهر الظاهر.

(٦) لما عرفت من عدم مزاحمة سند الظاهر لصدور النص ولا لدلالته.

(٧) هذا غير ظاهر، بل الشـك فيه مسـبب عن احتمال إرادة خلاف الظاهر، ولو مع كون النص مما يقطع بعدم التعبد به لكونه خبراً ضعيفاً. فالعمدة ما تقدم من تقديم النص على أصالة الظهور عرفاً.

ومما تقدم يظهر الإشكال فيما ذكره المصنفﰗ من المعارضة، حيث عرفت أن العمل قائم بالظهور والسـند معاً ومترتب عليهما فهما معاً معارضان للدليل الآخر.

وأضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما إذا كان خبر بلا معارض لكن ظاهره مخالف للإجماع، فإنه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله.

لكن لا دوران(١) هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره(٢)، بخلاف ما نحن فيه، فإنا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر، ولا مرجح لعكس ذلك، بل الظاهر هو الطرح، لأن المرجع والحكم في الإمكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف(٣)،

وما ذكرناه من التوجيه مماشاة له. فلاحظ.

(١) بيان لوجه ضعف القياس.

(٢) بل يتعين طرح الظاهر. لكن طرح الظاهر إن كان بمعنى إهمال الدليل فهو عبارة أخرى عن الطرح، وإن كان بمعنى العمل به في خلاف ظاهره فلا مجال له، إلا أن يكون الحمل مقتضى قرينة خارجية أو جمع عرفي، فيتعين كما في المقام. ومنه يظهر أن القياس في محله إلا أنه لا ينفع في المطلوب. فلاحظ.

(٣) هذا أول الكلام، بل ظاهر الإمكان هو العقلي لا غير، وهو مقتضى إطلاق دليل الحجية. مع أن هذا الوجه لو تم إنما يصلح تعليلاً لقصور الدليل السابق عن إثبات أولوية الجمع، ولا ينهض بإثبات أولوية الطرح.

فالعمدة ما ذكرنا آنفاً من أن العمل بالدليل لا يكون إلا بترتيب أثر صدوره وظهوره معاً سواءً كان هو الظهور الأولي أم الثانوي المتحصل من الجمع العرفي، فمع فرض تعذر العمل بالظهور الأولي في الدليلين معاً وعدم الجمع العرفي بينهما يكون العمل بهما معاً متعذراً عقلاً، ولا دليل على حجيتهما فيما يحملان عليه إذا لم يكن الجمع عرفياً، فيتعين سقوطهما معاً أو سقوط أحدهما تخييراً أو تعييناً لو كان له

ولاشك في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: «أكرم العلماء»، و: «لا تكرم العلماء».

نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا الأمر بالعمل بهما على ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف(١).

دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة

ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة من أجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، مع ما هو مركوز في ذهن كل واحد من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن(٢)، فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال، مع أنه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معاً. وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما ـ ولو بعيداً ـ تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة.

مخالفة هذه القاعدة للإجماع

هذا كله مضافاً إلى مخالفتها للإجماع، فإن علماء الإسلام من زمن

مرجح. فتأمل جيداً.

(١) لأن ذلك هو الممكن من العمل بهما المفروض قيام الدليل عليه، فلابد من الحمل عليه تصحيحاً للكلام. لكن هذا مختص بما إذا كان العمل بهما مقتضى دليل خاص وارد فيهما أما إذا كان مقتضى عموم قابل للتخصيص تعين البناء على تخصيص العموم المذكور لأنه أولى من حمله على المعنى المذكور الخارج عن المفهوم لغة وعرفاً.

(٢) لإطلاق دليل حجيته.

الصحابة(١) إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعلمون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

رجوعٌ إلى كلام عوالي اللآلي

وأما ما تقدم من عوالي اللآلي(٢) فليس نصاً، بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو(٣) على التخيير والترجيح، فإن الظاهر من الإمكان في قوله: «وإن أمكنك التوفيق بينهما» هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد.

ويؤيده قوله أخيراً: «فإذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث» فإن عدم مورد التمكن نادر جداً(٤).

---

(١) لا مجال للاستدلال بمثل هذه السيرة فيما نحن فيه، لأن ترجيحهم إن كان بالرجوع للأئمة المعصومين عليهم السلام والأخذ منهم فهو راجع إلى العمل بالعلم في مورد تعارض الأدلة الظنية، وهو خارج عما نحن فيه.

وإن كان بوجوه أخر ظنية أو اعتبارية فهو غير مشروع قطعاً لوجوب الرجوع للمعصومين عليهم السلام الذين هم الثقل الأصغر ولا يفارقون الكتاب والحق ولا يفارقانهم، وقد جعلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرجعاً عند الاختلاف، فتجاهلهم تعام عن الحق وإغراق في الضلال، فيكف يحتج بمثل هذه السيرة والإجماع المزعومين؟!.

(٢) حيث تقدم منه دعوى الإجماع على لزوم الجمع مهما أمكن.

(٣) يعني: ولو كان بعيداً لا يقتضيه الجمع العرفي بين الدليلين.

(٤) بل لا يبعد عدم وقوعه، كما تقدم.

وبالجملة: فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك.

أقسام الجمع

والتحقيق الذي عليه أهله: أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة:

أحدهما: ما يكون متوقفاً على تأويلهما معاً(١)،

والثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين(٢)،

والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول، فهو الذي تقدم أنه مخالف للدليل والنص والإجماع(٣).

---

(١) كالأمر والنهي في الوجوب والحرمة الذين يمكن الجمع بينهما بحملهما معاً على الإباحة. وكالعامين المتنافيين في مورد واحد الذين يمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على بعض أفراد العام، مثل عموم ما دل على أن ثمن العذرة سحت، وعموم ما دلّ على أنه لا بأس ببيع العذرة، حيث قد يجمع بينهما بحمل الأول على عذرة الإنسان أو غير مأكول اللحم والثاني على غيرها.

(٢) كالعام والخاص، حيث يجمع بينهما بحمل العام على ما عدا مورد الخاص.

(٣) الظاهر أنه يشير إلى ما تقدم منه في المنع عن لزوم الجمع بين الدليلين مهما أمكن. والظاهر أن المدار فيه على ما إذا كان تأويلهما غير عرفي، بحيث لا يرى العرف كلاً منهما صالحاً للقرينية على تأويل الآخر، من دون فرق بين كون التأويل في أحدهما وكونه فيهما معاً، لأن اللازم العمل بكل دليل فيما هو ظاهر فيه، ولا ترفع اليد عنه إلا بقرينة عرفية فيها يحسن التأويل ولو كان فيهما معاً، وبدونها لا يحسن

وأما الثاني، فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم أنه ليس بتعارض في الحقيقة.

تعارض الظاهرين

وأما الثالث، فمن أمثلته العام والخاص من وجه، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره، ومثل قوله: اغتسل يوم الجمعة، بناء على أن ظاهر الصيغة الوجوب وقوله: ينبغي غسل الجمعة، بناء على ظهور هذه المادة في الاستحباب، فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما

لو كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر

وحينئذٍ فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر بحيث(١) لو اجتمعا في كلام واحد نحو: رأيت أسداً يرمي(٢)، أو اتصلا في كلامين لمتكلم واحد، تعين العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه، كان(٣) حكم هذا حكم القسم الثاني في أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

نعم الفرق بينه وبين القسم الثاني أن التعبد بصدور النص لا يمكن

التأويل ولو كان في أحدهما. نعم لا يبعد كون الغالب في التأويل في الجانبين أنه غير عرفي، وفي التأويل في جانب واحد أنه عرفي. فلاحظ.

(١) جعل المعيار ذلك في الأظهرية المصححة للحمل والتأويل لا يخلو عن إشكال.

(٢) فإنه كما يمكن حمل الأسد على الرجل الشجاع بقرينة نسبة الرمي له يمكن حمل الرمي على رمي التراب والحجارة بنحو البعثرة التي يمكن حصولها من الأسد بقرينة نسبته للأسد، إلا أن الأول أظهر، فيتعين الحمل عليه.

(٣) جواب الشرط في قوله: «وحينئذٍ فإن كان لأحد الظاهرين مزية...».

إلا بكونـه صارفـاً عن الظاهر(١)، ولا معنى له غير ذلك، ولذا ذكرنا(٢) دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سـند النص، وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر، لأن كلا من الظهورين مسـتند إلى أصالة الحقيقة(٣)، إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر فالتعارض موجود والترجيح بالعرف، بخلاف النص والظاهر(٤).

لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر

وأمـا لو لم يكن لأحـد الظاهرين مزية على الآخر فالظاهر أن الدليل في الجمـع(٥)، وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور غير جائز هنا، إذ لو(٦) جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبأن أحدهما لا بعينه مأوّل

---

(١) لعدم قبوله للتأويل بعد فرض كونه نصاً في معناه.

(٢) لم يتضح المورد الذي تقدم فيه ذلك.

(٣) التـي لا تفيـد القطع بالمـراد، فيمكن التعبد بخلافها. هـذا وقد تقدم في صدر الكتاب أن العمل بالظهور مسـتند إلى أصالة الظهور التي هي المرجع لأصالة الحقيقة، لا أن أصالة الحقيقة هي المرجع لأصالة الظهور. والأمر سهل.

(٤) فإنه لا مجال لرفع اليد عن دلالة النص، بل تكون هي المقدمة على دلالة الظاهر عرفاً لا غير.

(٥) يعني: ما ذكر في وجه ترجيح الجمع على الطرح.

(٦) يعني: أنه لا أثر بينهما والتعبد بسـندهما، إذ بعد فرض صلوح كل منهما للتأويل وعدم المرجح لأحدهما يتعين إما البناء على إجمالها عَرَضاً الموجب لتساقطهما والرجـوع للأصل الموافق لأحدهما، أو التخيير بينهما الموجب للعمل بأحدها أيضاً، وذلـك حاصـل مـع الطرح أيضـاً، بناء عـلى أن الحكـم في المتعارضـين الترجيح ثم التخيـير لا التسـاقط ـ كما هـو مختار المصنفﷺ ـ وهذا بخلاف مـا إذا كان كل منهما

لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما إما من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما لأجل التعارض، فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما(١)، وإما من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال(٢) إذا تكافأت. وعلى كل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم يظهر الثمرة في إعمال المرجحات السندية في هذا القسم، إذ على إعمال قاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما(٣) وإجمالهما كمقطوع الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات. وقد عرفت أن هذا هو الأقوى، وأنه لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين(٤) ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما.

محتاجاً للتأويل، فإن أثر الجمع بينهما العمل بهما معاً بعد التأويل وأثر الطرح العمل بأحدهما من دون تأويل. فلاحظ.

(١) لكن هذا في الحقيقة ليس عملاً بظاهر أحدهما، بل بالأصل الموافق له. وهذا هو مراد المصنف قدس سره.

(٢) الظاهر أن المراد به تعارض أحوال اللفظ من حيث الحقيقة والمجاز والاشتراك والحذف والتقدير وغير ذلك، حيث أن التعارض في المقام بين الحقيقة في كل من الدليلين. والمراد بقوله: «على أضعف الوجهين...» الإشارة إلى الخلاف في أن أدلة التخيير تشمل التعارض بالوجه المذكور، أو تختص بالتعارض المطلق، والمرجع في التعارض بالوجه المذكور أصالة التساقط. فلاحظ.

(٣) ولا مجال مع ذلك للرجوع للمرجحات السندية.

(٤) لأن المراد من الجمع في القاعدة هو الجمع المستتبع للعمل بالدليلين، لا

ويؤيد ذلك ـ بل يدل عليه ـ أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجحات

لكـن يوهنـه أن اللازم ـ حينئذٍ ـ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار(١)، مع أن الظاهر من سـيرة العلماء ـ عد اما سيجيء(٢) من الشـيخ رحمه الله في العدة والاستبصار ـ في مقام الاستنباط(٣) التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقـال: إن هـذا مـن بـاب الترجيـح بالأصـل(٤)، فيعملون بمطابق الأصل منهـما لا بالأصل المطابق لأحدهما، ومع مخالفتهما للأصل فالـلازم التخيير(٥) على كل تقدير، غايـة الأمر أن التخيير شرعي إن قلنا بدخولها في عموم الأخبار، وعقلي إن لم نقل(٦).

المستتبع للإجمال الذي يلزم معه الطرح.

(١) يأتي الكلام في مفاد الأخبار عند الكلام في المتكافئين إن شاء الله تعالى.

(٢) في المقام الرابع من مبحث الترجيح.

(٣) متعلق بقوله: «سيرة العلماء».

(٤) هذا خلاف الظاهر منهم. ولاسيما مع عدم كون الترجيح بالأصل اتفاقياً.

(٥) يعني: عملاً بإطلاق دليله بعد فرض فقد المرجح حتى الأصل.

(٦) بنـاء عـلى أن الأصـل في المتعارضـين التخيـير، كما أشـير إليـه في بعض النسخ. لكن المبنى المذكور في غير محله، بل الأصل التساقط، كما حقق ويأتي الكلام فيه في المتكافئين.

هذا لو أريد من التخيير في المسـألة الأصوليـة. وأما لو أريد به أصالة التخيير التـي هـي مـن الأصـول العملية العقليـة فالرجـوع إليه فـرع تسـاقط الدليلين. مع

تفصيل في الظاهرين المتعارضين

وقد يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض ـ كالعامين من وجه، حيث أن مادة الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض ـ وبين غيره كقوله: اغتسل للجمعة، و: ينبغي غسل الجمعة، فيرجح الجمع على الطرح في الأول، لوجوب العمل بكل منهما في الجملة(١)، فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع(٢)، بخلاف الثاني. وسيجيء(٣) تتمة الكلام إن شاء الله تعالى.

ما فرعه الشهيد الثاني على قاعدة الجمع

بقي في المقام كلام وهو أن شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله فرع ـ في تمهيده على قضية أولوية الجمع ـ الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحدهما، وأقاما بينة. انتهى المحكي عنه.

ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي(٤).

أنه مختص بما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة ونحوه من موارد الدوران بين المحذورين ولا يجر في غيره من صغريات ما نحن فيه.

(١) يعني: ولو في المورد السليم عن المعارض.

(٢) لاستبعاد التفكيك في أصالة الصدور بين موارد الدليل الواحد، بناء على أن الطرح إلغاء للسند. ويأتي تمام الكلام في ذلك في المقام الرابع من مباحث الترجيح.

(٣) في المقام الرابع من مباحث الترجيح.

(٤) قال في محكي القوانين: «والتحقيق فيه: أن ذلك يصح بعد ملاحظة التراجيح في البينتين وانتفائها وتعادلها. وكيف كان يمكن العلاج في ذلك التفريع، لإمكان استناد التنصيف إلى ترجيح بينة الداخل، فيعطى كل منهما ما في يده بترجيح، أو بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر، إذ دخول اليد وخروجها أعم من

وإن كان ذلك(١) أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل(٢). وكيف كان

الحقيقي والاعتباري. ويمكن استناده إلى التعارض والتساقط والتخالف، فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة، كما هو المشهور».

وحاصل ما ذكره: أن البناء على التنصيف لا يتوقف على البناء على قاعدة أولوية الجمع من الطرح، بل قد يكون الوجه في إعمال الترجيح بين البينتين، بأن يقال بترجيح بينة الداخل، وهي بينة صاحب اليد، من حيث أن كلاً منهما لما كان صاحب يد على الدار كان مرجع ذلك إلى ثبوت يد كل منهما على نصفها فترجح بينته في النصف الذي تحت يده. أو يقال بترجيح بينة الخارج، وهي بينة غير صاحب اليد، فترجح بينة كل منهما في النصف الذي تحت يد صاحبه. وعلى الوجهين يكون التنصيف لأجل ترجيح بينة كل منهما في النصف. ويحتمل أن يكون الوجه في التنصيف تساقط البينتين الموجب للتحالف ثم البناء على التنصيف لقاعدة العدل والإنصاف، لا للجمع بين البينتين.

وحاصل ما ذكره المصنف‌قدس‌سره ان اشكال صاحب القوانين مختص بالفرض الأول الذي ذكره الشهيد الثاني‌قدس‌سره وهو ما إذا كان كل منهما صاحب يد، ولا يجري في الفرض الثاني، وهو ما إذا لم يكن لأحدهما يد على الدار، كما يقتضيه التدبر في كلام القوانين، إذ فرض كون إحدى البينتين بينة الداخل والأخرى بينة الخارج موقوف على ثبوت اليد في موردهما، كما لا يخفى.

(١) يعني: التفريع في الصورة الثانية التي هي خارجة عن كلام المحقق القمي‌قدس‌سره وهو لا يتوجه فيها إيراده.

(٢) قال بعض أعاظم المحشين‌قدس‌سره: «المراد من المناقشة التي ذكرها الأستاذ العلامة دام ظله في الفرض الأخير على ما صرح به في مجلس البحث هو كون التنصيف فيه من جهة تساقط البينتين بعد التكافؤ وعدم المناص عن التنصيف، لا من جهة الجمع بين البينتين بالتبعيض في أدلة التصديق، فيكون الفرض، كما إذا

فالأولى التمثيل بها وبما أشبهها، مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب والصحيح.

وكيف كان فالكلام في مستند أولوية الجمع بهذا النحو، أعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما، المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين(١)، لأن الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب، ومثل هذا غير جارٍ في أدلة الأحكام الشرعية(٢).

والتحقيق: أن العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقاً(٣)، فلابد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وإن كان طرحاً من جهة

لم يكن بينة أصلاً» أقول: المناقشة المذكورة وإن لم تذكر في كلام المحقق القمي ﷺ لظهور كلامه في فرض وجود اليد، إلا أنها قرينة مما ذكره في ذيل كلامه المتقدم بقوله: «ويمكن استناده إلى التعارض...».

(١) الظاهر أن المراد المخالفة القطعية في العمل بالبينة الكاذبة واقعاً، كما يناسبه تعليله بقوله: «لأن الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب» فأحد الخبرين كاذب قطعاً فالعمل بهما مستلزم للعمل به ولو في بعض مدلوله، وهو حرام. وربما يكون مراده المخالفة القطعية للدليلين، من حيث أن كلاً منهما يقتضي ملكية تمام الدار، فالحكم بالتنصيف مخالفة قطعية لهما معاً. وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) لأن العمل بها في بعض مدلولها لا يرجع إلى تكذيبها فيه، بل إلى تأويلها والتصرف في ظهورها بحمله على ما يناسب الآخر، كحمل العام على الخاص.

(٣) يعني: لا في أدلة الأحكام الشرعية، ولا في غيرها، لما تقدم من امتناع البناء في أدلة الأحكام الشرعية المتعارضة على مقتضى ظهورها وصدورها معاً، بل لابد من الخروج عن أحدهما.

أخرى(١)، في مقابل طرح أحدهما رأساً.

والجمع في أدلة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وإن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما.

إمكان الجمع بين البينات بالتبعيض

وفي مثل تعارض البينات لما لم يمكن ذلك، لعدم تأتى التأويل في ظاهر كلمات الشهود(٢)، فهي بمنزلة النصين المتعارضين، انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق، بأن يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأن هذا كله لزيد تصدقه في نصف الدار، وكذا من شهد بأن قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا ومعيباً كذا تصدقه في أن قيمة كل نصف منه منضماً(٣) إلى نصفه الآخر نصف القيمة.

عدم إمكان الجمع بالتبعيض في تعارض الأخبار

وهذا النحو غير ممكن في الأخبار لأن مضمون خبر العادل ـ أعني صدور هذا القول الخاص من الإمام عليه السلام ـ غير قابل للتبعيض(٤)، بل هو

---

(١) كما لو لزم إلغاء ظهورهما أو إلغاء أحدهما أو كليهما في بعض مدلوله.

(٢) إما لأن كلاً منهما نص فيما يعارض الآخر، أو لأنه ظاهر فيه يعلم بإرادته له ولاسيما مع كون كل من الكلامين صادراً من شخص فلا يصلح لأن يكون قرينة على المراد من كلام الآخر، ولو لعدم امتناع الخلاف بينهما. فتأمل.

(٣) لأن الإخبار بقيمة التام إنما يستلزم الإخبار بقيمة النصف في حال انضمامه للنصف الآخر لا في حال انفراده، لإمكان اختلاف قيمة النصف في حال انفراده عن نصف قيمة التام.

(٤) إما لأنه أمر بسيط، أو لأنه لا أثر لتنصيفه.

نظير تعارض البينات في الزوجة أو النسب(١).

نعـم قد يتصـور التبعيض في ترتيـب الآثار على تصديـق العادل إذا كان كل مـن الدليلين عاماً ذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الآخر في بعضهـا، فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيـما إذا ورد أكرم العلماء، وورد أيضـاً: أهن العلماء، سـواءً كانـا نصين بحيث لا يمكـن التجوز في أحدهمـا، أو ظاهرين فيمكـن الجمع بينهما على وجه التجـوز وعلى طريق التبعيض

إلا أن المخالفـة القطعيـة في الأحـكام الشرعية لا يرتكـب في واقعة واحدة، لأن الحق فيها للشـارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدمة للعلم بالإطاعة(٢)، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر بخلاف حقوق الناس،

---

(١) حيـث أنـه لا معنى للتنصيف فيها، بل لابد إما من التصديق في التمام أو عدمه.

(٢) هذا راجع إلى المنع من التبعيض في التصديق لأجل الجمع بين الدليلين، بدعوى: أنه إذا أوجب تصديق كلا العادلين فتكذيب كل منهما بلحاظ بعض الآثار لأجـل تصديـق الآخر فيها وإن اسـتلزم الموافقة القطعية الإجماليـة في أحد النصفين إلا أنـه مسـتلزم للمخالفـة القطعيـة الإجماليـة في النصـف الآخـر أيضـاً، ولا يجوز ارتـكاب المخالفـة القطعيـة لأجـل الموافقة القطعيـة، كما ذكر نظير ذلـك في التخيير الاستمراري.

لكن تقدم غير مرة المنع من ذلك وأن تجنب المخالفة القطعية مع عدم تحصيل الموافقة القطعية ليس بأولى من الوقوع فيهما معاً.

هـذا كلـه لـو أريـد المخالفـة القطعية لمضمـون أحد الخبريـن، وأما لـو أريد

فـإن الحـق فيها لمتعدد، فالعمـل بالبعض في كل منهما جمـع بين الحقين(١) مـن غير ترجيـح لأحدهما على الآخـر بالدواعي النفسـانية، فهو أولى(٢) مـن الإهمـال الـكلي لأحدهمـا وتفويض تعيـين ذلـك إلى اختيـار الحاكم ودواعيه النفسـانية الغير المنضبطة في المـوارد. ولأجل هذا يعد الجمع بهذا

المخالفـة القطعيـة في اعتماد الخبرين مع العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع، حيث يلزم الاعتماد على الخبر المعلوم الكذب ولو إجمالاً، وهو حرام، لامتناع حجية معلوم الكذب. فيدفعه: أن العمل بكل خبر بشخصه، وهو غير معلوم الكذب، بل محتمل الكـذب، وكذبه واقعاً غير مانع من حجيته، والعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين في تمـام مدلولـه لا يمنع من حجيته عقـلاً، بل هو نظير التعبـد بالأصلين المعلوم كذب أحدهما.

فالعمـدة في المنـع من الجمـع بين الدليلين بهـذا النحو أنه لا دليـل عليه، فإن مقتـضى حجيـة الدليل العمل به في تمـام مضمونه لا في بعضه، نظـير ما تقدم من أن مقتـضى حجية الدليل العمل بمقتضى أصالتي الظهور والصدور معاً فيه لا بمقتضى أحدهما. فلاحظ.

(١) هذا لا يصلح لرفع اليد عن محذور المخالفة القطعية لو فرض كونه مانعاً من البناء على التنصيف. اللهم إلا أن يقال:إنه لا يلزم منه المخالفة القطعية لا في حق الحاكـم إذ ليس منه إلا الحكم ولا مانع من جعل الشـارع لـه الولاية على الحكم مع العلـم الإجمـالي بل التفصيلي بعدم مطابقته للواقـع، ولا في حق المتداعيين لقطع كل منهـما بالاسـتحقاق. وقد تقدم بعـض الكلام في ذلك في مبحـث العلم الإجمالي من أحكام القطع.

(٢) هـذا لو تم لا يقتضي الأولوية من حيـث العمل بالدليلين التي هي محل الـكلام بل يقتضي الأولويـة من حيث خصوصية الحق مع قطـع النظر عن الدليلين ولذا يجري مع فرض عدم البينة لكل منهما، كما تقدم بل مع عدم اليد أيضاً.

النحـو مصالحة بـين الخصمين عند العـرف. وقد وقع التعبـد به في بعض النصوص(١) أيضاً.

فظهـر مما ذكرنا أن الجمع في أدلـة الأحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهـما لا أولويـة له أصـلاً على طرح أحدهمـا والأخذ بالآخـر، بل الأمر بالعكس(٢).

الجمع بين البينات في حقوق الناس

وأمـا الجمع بين البينات في حقوق الإنسـان فهـو وإن كان لا أولوية فيـه على طرح أحدهما بحسـب أدلـة حجية البينة، لأنهـا تدل على وجوب الأخـذ بكل منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتهما بين الأخذ لا بكل منهما بل بأحدهما(٣)، أو بكل منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه، إلا أن ما ذكرنا من الاعتبار لعله يكون مرجحاً للثاني على الأول(٤).

ويؤيده ورود الأمر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني المعمـول بها فيمن أودعـه رجل درهمين وآخر درهمـاً فامتزجا بغير تفريط

---

(١) كخبر السكوني على ما سيذكره.

(٢) الذي تقدم منه هنا امتناع العمل بكل من الخبرين في بعض مضمونه من بـاب التبعيض في التصديق، لا من باب تأويـل الخبر وحمله على خلاف ظاهره، فإن هذا لا ينافي تصديق الخبر في تمام مضمونه.

نعم تقدم منه ﷺ ومنا سابقاً الإشكال في أولوية الجمع بالتأويل، ولا دخل له بما هنا. ولعل مراده الإشارة إلى ذلك.

(٣) وكذا طرحهما معاً والرجوع للأصل.

(٤) عرفت أن هذا لو تم لا يقتضي الأولوية من حيث العمل بالدليلين التي هي محل الكلام، بل من حيث خصوصية الحق.

وتلف أحدهما(١).

الأصل في تعارض البينات هي القرعة

هذا ولكن الإنصاف أن الأصل في موارد تعارض البينات وشبهها هي القرعة(٢).

نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها، أو مرجعاً بعد تساقط البينتين(٣). وكذا الكلام في عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي، كأصالة الطهارة مع إحدى البينتين. وللكلام مورد آخر(٤).

---

(١) حيث تضمنت الرواية أنه يدفع لصاحب الدرهمين درهماً ونصفاً ولصاحب الدرهم نصف درهم. ولا يخفى أن هذا لا يبتني على الجمع بين الدليلين، لفرض عدم البينة، بل هو شاهد بما ذكرنا من كون الجمع المذكور لخصوصية الحق.

(٢) لإطلاق أدلتها. ولا مجال للخروج عنه برواية السكوني الواردة في مورد خاص، بل يلزم الاقتصار على موردها.

ودعوى: فهم عدم الخصوصية لموردها، لموافقة مضمونها للمرتكزات العرفية في تشابه الحقوق.

مدفوعة: بعدم وضوح المرتكزات المذكور ولاسيما مع ورود بعض أدلة القرعة في ذلك. فلاحظ.

(٣) هذا هو الظاهر من أدلة القرعة، وحملها على الترجيح بين البينات محتاج إلى عناية. ولاسيما مع عموم أدلتها لما إذا لم تكن هناك بينة أصلاً، إلا لابد ـ حينئذٍ ـ من البناء على كونها مرجعاً. والتفكيك في أدلة القرعة بين موردي وجود البينات وعدمه، وأنها تكون مرجحاً في الأول ومرجعاً في الثاني، كما ترى بعيد جداً.

(٤) تقدم بعض الكلام في عموم أدلة القرعة في خاتمة مبحث الاستصحاب.

الكلام في أحكام التعارض في مقامين

فلنرجع إلى ما كنّا فيه (فنقول): حيث تبين عدم تقدم الجمع على الترجيح ولا على التخيير، فلابد من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أن الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما، فنقول:

إن المتعارضين إما أن لا يكون مع أحدهما مرجح، فيكونان متكافئين متعادلين، وإما أن يكون مع أحدهما مرجح.

المقام الأول

في المتكافئين

ما هو مقتضى الأصل الأولي في المتكافئين؟

والكلام فيه:

أولاً: في أن الأصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كأن لم يكونا أولاً؟، ثم اللازم بعد عدم التساقط(١) الاحتياط(٢) أو التخيير أو التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما، لأنه معنى تساقطهما؟

---

(١) إما لأن الأصل هو عدم التساقط، أو للدليل الخاص.

(٢) وجوب الاحتياط **تارة**: يكون لأنه المرجح للخبر الموافق له.

وأخرى: يكون لأنه المرجع بعد تساقط الخبرين، وعلى الأول يخرج الخبران عن فرض التكافؤ، وعلى الثاني يخرج الكلام عن فرض عدم التساقط. ومن ثم لم يكن كلام المصنف ﷺ في عرض الأقوال متناسقاً. والأمر سهل بعد كون ذلك أمراً لفظياً.

فنقول ـ وبالله المستعان ـ :

كلام السيد المجاهد في أن مقتضى الأصل هو التساقط

قد يقال، بل قيل: إن الأصل في المتعارضين عدم حجية أحدهما، لأن دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض.

أما إذا كان إجمالاً فلاختصاصه بغير المتعارضين، وليس فيه عموم أو إطلاق لفظي يفيد العموم، ليكون مدعى الاختصاص محتاجاً إلى المخصص والمقيد.

وأما إذا كان لفظاً فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنه يدل على وجوب العمل عيناً بكل خبر مثلاً(١)، ولا ريب

---

(١) لا يخفى أن دليل الحجية إنما يقتضي وجوب العمل بالحجة إذا تضمنت حكماً إلزامياً، أما إذا تضمنت حكماً غير إلزامي فلا يكون دليل الحجية مقتضياً لوجوب العمل بالحجة، بل لجوازه، ولذا لا يمنع من الاحتياط. وعليه؛ لا يتم ما ذكره قدس سره في وجه امتناع شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين إذا تضمن أحدهما حكماً غير إلزامي، فإن جواز العمل بما تضمن الحكم غير إلزامي منهما لا ينافي ولا يزاحم وجوب العمل بما تضمن الحكم الإلزامي، إذ التزاحم إنما يكون بين التكليفين الاقتضائيين.

فالعمدة في وجه المنع: أن دليل الحجية لا يقتضي وجوب العمل بالحجة شرعاً، بل يقتضي الحجية التي هي معنى اعتباري يستلزم التعبد بمضمون الحجة، ووجوب العمل بالحجة أو جوازه من الأحكام العقلية التابعة للحجية تبعية مقام الامتثال للتكاليف الشرعية، وحينئذٍ فكما يمتنع جعل مضمون الحجتين معاً واقعاً لتنافيهما ثبوتاً كذلك يمتنع التعبد بمضمونهما إثباتاً، لأن العمدة في تنافي الأحكام وتضادها هو تنافي آثارها العملية ـ كما أوضحناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي ـ وحيث كانت فعلية الآثار العملية تابعة لقيام الحجة على الحكم كان لابد من امتناع

أن وجـوب العمـل عيناً بـكل من المتعارضـين ممتنع، والعمـل بكل منهما تخيـيراً(١) لا يـدل عليه الكلام، إذ لا يجوز إرادة الوجوب العيني بالنسـبة إلى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة إلى المتعارضين من لفظ واحد(٢).

جعـل الحجة على الحكمـين المتنافيين عملاً، وتعين قصور إطـلاق دليل الحجية عن شمول المتعارضين معاً.

(١) لابـد أن يكون المراد بذلك هو حجية كل منهما بشرط اختياره، وإلا فلا معنى لحجية كل منهما تخييراً.

إن قلت: لازم ذلك عدم حجية كل منهما قبل الاختيار، فيجوز الخروج عنهما ومخالفتهما معاً حينئذٍ.

قلـت: لابد إما مـن الالتزام بوجوب الاختيار كحكـم طريقي نظير وجوب الفحـص عن الحجة ولازم ذلك عدم وصول النوبة إلى ما يكون في رتبة متأخرة عن المتعارضـين من الحجج والأصـول، أو الالتزام بحجيتهما معاً قبـل الاختيار في نفي الثالث وإن لم يكونا حجة في مضمون كل منهما بخصوصه. فلاحظ.

(٢) هـذا موقـوف على أن يكون الوجوب التخييري في المقـام مبايناً مفهوماً للوجـوب التعبـدي بنحو لا يجمعهما مفهوم واحد، فيمتنع الجمع بينهما في اسـتعمال واحد، لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى الذي لا مجال لحمل الكلام عليه على التحقيق. وهو غير ظاهر، بل من القريب جمعهما في مفهوم واحد، وإنما يختلفان في الإطـلاق والتقييـد، ولذا ذكرنـا أن المراد بالوجوب التخيـيري هنا هو حجية كل منهما بشرط اختياره.

وعليـه فلا مانع مـن دلالة العموم على حجيتهما بالنحـو المذكور. لكن بنحو يـدل العمـوم على التقييـد، بل العمـوم إنما يدل على أصـل الحجية مع كـون التقييد مسـتفاداً من الدليل الخارجي، وهو المانع العقلي مـن الجمع بينهما في الحجية الفعلية الـذي تقدم التعرض له، فيكون مقتضى الجمع بـين العموم والمانع المذكور هو البناء

وأمـا العمـل بأحدهمـا الكلي عينـاً فليس من أفـراد العـام، لأن أفراده هي المشـخصات الخارجيـة(١) وليـس الواحد عـلى البدل فرداً آخـر، بل هو عنـوان منتزع منها غـير محكوم عليه بحكم نفس المشـخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً(٢).

المناقشة فيما أفاده السيد المجاهد

هذا ولكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي لا محصل ولا ثمـرة لـه فيما نحن فيـه، لأن المفروض قيـام الإجماع عـلى أن كلاً منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي، وهو وجوب العمل بالآخر، إذ لا نعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك.

وأمـا مـا كان وجود أحدهما مانعـاً عن وجوب العمـل بالآخر(٣)

على حجية المتعارضين تخييراً.

نعـم الجمع بالوجه المذكـور وإن كان ممكناً إلا أنه لا معين له، لإمكان الجمع بوجـوه أخر، كإخراج أحـد المتعارضين عن الحجية بالخصـوص مطلقاً أو في بعض الأحـوال، والآخر في بعض الأحـوال الأخر، أو الرجوع لمثل القرعة في التعيين، إلى غير ذلك من الوجوه المحتملة، فالجمع المذكور ليس عرفياً، بل تبرعياً. والمرتكز عرفاً البنـاء على خروج كلا المتعارضـين عن الحجية العقلية، مع ثبوت الحجية الاقتضائية لهـما الراجعـة إلى حجية كل منهما لـولا المانع، وهذا أقرب عرفاً مـن الجمع بالوجوه الأخر المشار إليها. فلاحظ.

(١) لأن الحجية لا تعرض الكلي بل الفرد، وتعلقها بالكلي من حيث حكايته عنه، وليس كالملكية مما تتعلق بالكليات، كالأمور الذمية وغيرها.

(٢) إلا أن يـراد بحجيـة الواحد على البدل حجيـة كل منهما تخييراً، فيجري فيه ما تقدم.

(٣) لعـدم كونـه واجداً المـلاك الحجية في ظرف وجود المانـع المذكور، نظير

فهو خارج عن موضوع التعارض، لأن الأمارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها(١)، والأمارة المانعة إن كانت واجبة العمل(٢) تعين العمل بها، لسلامتها عن معارضة الأخرى، فهي(٣) بوجودها يمنع وجوب العمل بتلك(٤)، وتلك لا يمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها(٥) ولا بوجوبها(٦). فافهم.

والغرض من هذا التطوير حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من أن القدر المتيقن من أدلة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلو عن المعارض(٧).

الظهور الذي يظن بخلافه، بناء على أن دليل حجية الظهور مختص بصورة عدم الظن على خلاف الظاهر.

(١) والتعارض الذي هو محل الكلام هو التعارض بين الدليلين، فلابد من فرض كون كلا المتعارضين واجداً لملاك الدليلية والحجية حين التعارض وإن امتنع العمل به لوجود المانع.

(٢) يعني: حتى في ظرف وجود الأمارة الممنوعة، لعموم دليل حجيتها.

(٣) يعني: الأمارة المانعة.

(٤) لفرض خروج الممنوعة عن موضوع الحجية مع المانعة.

(٥) لفرض عموم دليل حجية المانعة الشامل لحال وجود الأمارة الممنوعة.

(٦) لفرض عدم وجوب العمل بها، فلا تصلح للمزاحمة والمانعية.

(٧) العمدة فيما ذكره في حسم الشبهة المذكورة هو فرض المتعارضين داخلين في موضوع الحجية حتى في فرض المعارضة،، وأن دليل الحجية يقتضي وجوب العمل بهما تكلفياً فيكون المقام من صغريات باب التزاحم بناء على السببية ـ كما سيأتي

الأصل عدم التساقط والدليل عليه

وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع (فنقول):

إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع(١)، لأن ذلك غير ممكن، كما تقدم وجهه في بيان الشبهة(٢).

لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كساير التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أن كلاً منهما مقدور في حال ترك الأخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب

منهﷺ ـ وذلك بمقتضى التخيير مطلقاً سواءً كان الدليل لفظياً له إطلاق أم لم يكن.

لكن عرفت الإشكال في ذلك وأن دليل الحجية لا يقتضي وجوب العمل تكليفاً، بل التعبد بالمؤدى وضعاً، وحينئذٍ يخرج المقام عن باب التزاحم، بل حيث يمتنع حجية كلا المتعارضين، فلابد إما من سقوطهما معاً عن الحجية الفعلية أو سقوط أحدهما لا غير، وحينئذٍ فقد يفرق بين ما إذا كان دليل الحجية لبياً وما إذا كان لفظياً له إطلاق. إذ على الأول لا طريق لإثبات التخيير، أما على الثاني فقد يدعى أنه مقتضى الجمع العرفي، كما تقدم، وإن عرفت أن الجمع بذلك ليس عرفياً، بل تبرعياً، فلا مجال له. فلاحظ.

(١) وهو مفهوم أحدهما على البدل.

(٢) الظاهر أنه إشارة إلى لزوم استعمال اللفظ في معنيين على ما تقدم وتقدم الكلام فيه.

عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة(١).

وهذا مما يحكم به بديهة العقل، كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف. ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسر في ذلك: أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان ولزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر(٢)، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان(٣)، سواء كان وجوب كل واحد منهما بأمرين(٤) أو كان بأمر واحد يشمل

---

(١) لا يخفى أن وجوب الامتثال من الأحكام العقلية التابعة لنفس التكليف سعة وضيقاً، فلا معنى لتقييده بالقدرة إلا بمعنى تقييد التكليف الشرعي نفسه بها، ففي حال عدم القدرة لا تكليف حتى يكون هناك موضوع للامتثال، لا أن هناك تكليف يجب امتثاله.

نعم تقييد التكليف بالقدرة لا يقتضي سقوط التكليفين المتزاحمين معاً بل التخيير بينهما مع عدم أهمية أحدهما، كما ذكره المصنفﷺ. ومن ثم لا يبعد كون ما ذكرناه هو مراد المصنفﷺ.

(٢) بحيث يكون وجود الآخر وإن لم يمتثل رافعاً للتكليف المزاحم له ملاكاً.

(٣) والمفروض أن كلاً منهما مع عدم امتثال الآخر ممكن الامتثال.

(٤) كما في الأمارتين اللتين هما من سنخين، كخبر العادل وخبر

واجبين(١)، وليس التخيير في القسم الأول(٢) لاستعمال الأمر في التخيير

والحاصل: أنه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقل العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنة، فيقبح تركها.

مقتضى الأصل التخيير بناءً على السببية

لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية، بأن يكون قيام الخبر على وجوب(٣) شيء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً

صاحب اليد.

(١) كما في الأمارتين اللتين هما من سنخ واحد، كخبري عادلين.

(٢) وهو ما إذا كانت الأمارتان من سنخين. وفي بعض النسخ سقوط قوله: «في القسم الأول». وهو الأنسب.

(٣) تفسير السببية بذلك مما لم نعهده، فإن القائل بثبوت الوجوب الظاهري يقول به حتى بناء على الطريقية. وما نعرفه من معنى السببية أن يكون قيام الأمارة سبباً في حدوث ملاك واقعي يقتضي متابعتها لا يحدث لولا قيامها، إما بنحو يقتضي تبعية التكليف الواقعية الأولية لها ـ كما هو مقتضى التصويب المنسوب للأشاعرة ـ أو بنحو يقتضي تبدل الأحكام الواقعية بها ـ كما هو مقتضى التصويب المنسوب للمعتزلة ـ أو بنحو يقتضي تدارك ما فات من مصلحة الواقع على تقدير الخطأ بسببها ـ كما هو مرجع القول بالمصلحة السلوكية الذي تقدم في أول الكلام في حجية الظن ـ وقد تقدم في أول الكلام في حجية الظن الإشارة إلى بطلان الوجوه المذكورة ولو لعدم الدليل عليها، وأن العمل بالأمارة ليس إلا لإدراك الواقع الذي هو مرجع القول بالطريقية.

على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لأعمال الأخر، كما في كل واجبين متزاحمين.

أما لو جعلناه من باب الطريقية ـ كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار، بل غيرها من الأمارات ـ بمعنى أن الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق لغلبة إيصاله إلى الواقع فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً، لأن أحدهما مخالف للواقع(١)، فلا يكونان طريقين إلى الواقع

---

(١) مخالفة الطريق للوقع وإن استلزمت عدم إرادة الشارع بمضمونه من حيث الحكم الواقعي، لأنه مخالف له، إلا أنه لا ينافي حجيته ووجوب العمل به ظاهراً، لأنه لو سلم أن ملاك حجية الطريق ووجوب العمل به هو إيصاله، إلا أنه لا يراد به إيصال كل طريق بشخصه، لإمكان خطأ الحجة قطعاً بل يراد به غلبة الإيصال في النوع الذي يكون ذلك الطريق من أفراده، وذلك حاصل مع خطأ الطريق. وعليه فلو فرض كون مفاد جعل الحجة وجوب العمل بالطريق تكليفاً تعين البناء على التخيير بين المتعارضين بعد فرض تعذر العمل بهما معاً، كما تقدم بناء على السببية.

فالعمدة ما عرفت من أن وجوب العمل بالطريق ليس تكليفاً شرعياً، ليكون مورد التعارض من صغريات باب التزاحم بين التكليفين، الذي يلزم معه التخيير عقلاً، بل هو حكم عقلي لا غير، متفرع على جعل الشارع للحجية وتعبيده بمضمون الحجة، وحيث يمتنع التعبد بالضدين والنقيضين تعين قصور دليل الحجية عن إثبات حجية كلا المتعارضين، من دون فرق بين السببية والطريقية. غايته أن عدم حجية المتعارضين ليس لقصورهما ذاتاً، بل للمانع من حجيتهما.

ودعوى: أنه بناء على السببية يتعين البناء على التخيير، لأن كلاً من المتعارضين

ولو(١) فرض محالاً إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه لو فرض إمكان الجمع.

مثلاً لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرايط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما(٢)، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

مقتضى الأصل التوقف بناءً على الطريقية

ومن هنا يتجه الحكم حينئذٍ بالتوقف، لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه(٣)، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين،

بوجوب حدوث ملاك يقتضي العمل على طبقه مع قطع النظر عن الواقع، ومع امتناع الجمع بينهما يتعين البناء على التخيير بالاقتصار على أحد الملاكين، لأنه الممكن ولا وجه لإهمالهما معاً مع إمكان استيفاء أحدهما، كما هو الحال في سائر موارد التزاحم.

مدفوعة: بأن السببية فرع حجية الطريق، فمع فرض امتناع حجية كلا المتعارضين لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقيضين، فلابد من تخصيص إطلاق دليل الحجية بالإضافة إلى المتعارضين، فلا كاشف عن الملاك فيهما الملزم باختيار أحدهما، ليكون من صغريات باب التزاحم. فتأمل جيداً.

(١) (لو) هنا وصلية.

(٢) عرفت الكلام في ذلك، وأنه لا فرق فيه بين السببية والطريقية.

(٣) الذي يكون لازمه حجيتهما في نفي الثالث.

بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص(١).

ومقتضاه الرجوع إلى الأصول العملية إن لم يرجح بالأصل الخبر المطابق له، وإن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام ـ أعني التكافؤ ـ فلابد من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما، لعدم كونهما طريقين كما أن التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل(٢).

مقتضى الأخبار عدم التساقط

هذا ما يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقية، إلا أن الأخبار المستفيضة، بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط(٣) مع فقد المرجح.

ما هو الحكم بناءً على عدم التساقط؟

وحينئذٍ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط(٤)، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتها، وكذا بين القصر والإتمام(٥)؟ وجوه:

---

(١) هذا موقوف على خروج المتعارضين معاً عن إطلاق دليل الحجية، وقد سبق أنه الأقرب عرفاً، وإن كان يمكن دعوى خروج أحدهما المعين واقعاً مطلقاً أو في بعض الأحوال. فراجع.

(٢) وإن جاز العمل بكل منهما، لأنه الحجة في ظرف اختياره.

(٣) يأتي الكلام في هذه الأخبار عند الكلام في أخبار التخيير والتوقف.

(٤) هذا راجع إلى أن موافقة الاحتياط من المرجحات، وهو خلاف فرض التكافؤ.

(٥) لا يخفى أن الاحتياط ـ حينئذٍ ـ لا يكون مخالفاً لهما، بل عملاً بمضمونهما وجمعاً بينهما في مقام العمل، وهو يناسب حجية أحدهما المعين واقعاً وتنجز أحد

المشـهور هـو التخيير للأخبار المستفيضة الدالة على التخيير

المشـهور ـ وهـو الـذي عليـه جمهـور المجتهديـن ـ الأول، للأخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه(١).

الاحتمالـين الناشـئين منهما. وإنما يكون الاحتياط مخالفاً لهـما معاً فيما إذا كان مقتضاه مبايناً لمقتضاهما معاً، كما لو دل أحد الخبرين على وجوب القصر، والآخر على التخيير بينـه وبـين الإتمام، فـإن مقتضى الاحتياط الناشـئ منهـما الإتيان بالقـصر، ومقتضى الاحتياط التام الذي يكون مخالفاً لهما هو الجمع بين القصر والإتمام لو فرض احتمال خطأ الخبرين.

اللهـم إلا أن يكون مراده بمخالفة الاحتياط لهما عدم كون مقتضى الاحتياط مدلـولاً لأحدهمـا بخصوصه فيشـمل مثـل الجمع بـين القصر والتمام مـع اختلاف الخبريـن في وجـوب كل منهـما بخصوصـه، في مقابـل مـا إذا كان أحدهمـا مطابقـاً للاحتياط، كما لو دل أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على عدمه. فلاحظ.

(١) الذي عثرت عليه مما استدل به على التخيير أخبار متعددة:

الأول: خـبر الحسـن بـن الجهم عن الرضـا عليه السلام: «قلت له: تجيئنـا الأحاديث عنكـم مختلفـة. فقـال: ما جاءك عنـا فقس على كتـاب الله عز وجـل وأحاديثنا، فإن كان يشـبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا. قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقـة بحديثـين مختلفين ولا نعلم أيهـما الحق. قال: فـإذا لم تعلم فموسـع عليك بأيهما أخذت».

ودعـوى: أن صدره ظاهر في لـزوم العرض على الكتاب والسـنة والترجيح بهما، فهو إنما يقتضي التخيير بعد فقد المرجح لا مطلقاً. لا تضر بما نحن فيه، إذ الكلام في المتكافئـين. عـلى أنها غـير تامة، لأن ظاهـر صدرها العرض على الكتاب والسـنة لتمييـز الحجـة عن غيرها مع قطع النظر عن التعـارض، لا الترجيح بين المتعارضين الذين هما حجة ذاتاً، كما يناسـبه إطلاق قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنا» فإن العدول عن العنوان المسؤول عنه إلى التعبير بذلك ظاهر في أنه عليه السلام في مقام ضرب القاعدة لحجية

....

الأخبار. كما أن ذلك هو المناسب للضابط المذكور في الحديث، كما لا يخفى.

الثاني: موثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهى عنه كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه». لكن قد يدعى أن ظاهرها التوقف في العمل بكلا الروايتين كما هو مقتضى قوله: «يرجئه». والحكم بأنه في سعة لعله لتساقط الروايتين وكون السعة مقتضى الأصل العملي، خصوصاً في مورد الرواية، وهو دوران الأمر بين الأمر والنهي.

الثالث: خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد إليه».

ودعوى: عدم ظهوره في فرض التعارض، بل هو يدل على حجية الأخبار من حيث هي.

مدفوعة: بأن التعبير بالسعة يناسب التخيير بين الروايات، وهو إنما يناسب فرض التعارض، إذ مع عدمه تكون الرواية حجة مطلقاً، وقد لا يكون مضمونها مبنياً على السعة، فإطلاق السعة ظاهر في فرض تعدد الوجوه التي يعمل عليها، وهو لا يتم مطلقاً إلا في فرض التخيير، فلو لم تكن الرواية ظاهرة في ذلك فلا أقل من كونها مشعرة به، ولاسيما مع تعرضها للرد للقائم الظاهر في نحو من التردد المناسب للتعارض. فتأمل.

الرابع: مكاتبة الحميري المتقدمة من المصنف قدس سره في مبحث الشبهة الوجوبية من أصل البراءة الواردة في التكبير عند القيام من التشهد الأول المتضمنة لقوله عليه السلام: «وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

ودعوى: أن المحتمل قريباً كون المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين، كما هو المناسب لقوله: «كان صواباً»

....

لامتناع كون كلا المتعارضين صواباً، وهو المناسب لوظيفة الإمامعليه السلام، لأن وظيفته بيان الحكم الواقعي المسؤول عنه لا الظاهري الذي يبتني على التخيير.

مدفوعة: بأن ذلك خلاف ظاهر قوله: «بأيهما أخذت» فإنه كالصريح في الأخذ بإحدى الروايتين تخييراً، وهو المناسب للتمهيد بذكر الروايتين، وإلا لم يكن لذكرهما دخل في الجواب. والمراد من الحكم بالصواب ليس هو الحكم على كلا الروايتين به، بل الحكم على الحكم على التخيير بينهما به، فيرجع إلى أن التخيير هو الحكم الظاهري الصواب في مثل ذلك. وعدول الإمامعليه السلام عن مقتضى وظيفته ليس محذوراً ترفع به اليد عن ظاهر الرواية، لإمكان وجود جهة تقتضي ذلك.

الخامس: رواية علي بن مهزيار الواردة في ركعتي الفجر في السفر. وفيها: «فروى بعضهم: صلها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا على الأرض. فوقععليه السلام: موسع عليك بأية عملت». والكلام فيها هو الكلام في سابقتها.

السادس: مرفوعة زرارة، وفيها بعد الترجيح بالاحتياط: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر». وهي أخص من الإطلاقات المتقدمة، ومقتضى الجمع العرفي العمل عليها لولا ما سيذكره المصنفقدس سره من ضعف سندها، فيتعين العمل على الأخبار السابقة بعد تقييدها بأخبار الترجيح الآتية إن شاء الله تعالى.

نعم يشكل التمسك بأخبار التخيير المذكورة ـ بعد ضعف السند أو الدلالة في الكل أو الجل ـ بأنها محكومة لرواية العيون المعتبرة ظاهراً الآتية من المصنفقدس سره عند ذكر روايات الترجيح. وفيها: «وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر على خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرمه. فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف

....

وأنت طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

فـإن هذه الرواية الشريفة حاكمة على أخبـار التخيير جميعاً ومفسرة لموردها، وأنها خصوص ما كان النهي للكراهة والأمر للترخيص، دون ما إذا لم يمكن الجمع بـين الخبريـن عرفـاً. وهو المناسـب لمورد مكاتبـة الحمـيري ورواية علي بـن مهزيار المتقدمتين، كما تعرضنا لذلك في المسألة الثالثة من مسائل الشبهة الوجوبية من أصل الـبراءة. وبه يندفع ما اشرنا إليه من الإشـكال بأن حمل كلام الإمامعليه السلام على التخيير في المسألة الأصولية مناف لوظيفته، كما تقدم دفعه بذلك هناك.

وبـما ذكرنا ترفع اليد عن ظاهر أخبار التخيير، لولا شـهرته بين الأصحاب، خصوصاً مثل الكلينيقدس سره، فإنه قد يكشـف عن هجرهم لرواية العيون أو إطلاعهم عـلى مـا يوجب صرفها عـن ظاهرها. لكن في بلـوغ ذلك حداً يخرجهـا عن الحجية إشكال، لإمكان غفلتهم عن مدلولها، أو عن إمكان الجمع بينها وبين أخبار التخيير بما ذكرنا. ولا مجال مع ذلك للبناء على التخيير.

ولاسيما مع مـا ذكره شـيخنا الأسـتاذ دامت بركاتـه مـن أن الأصحاب قد هجروا أخبار التخيير عملاً، فإنهم وإن ذكروه في الأصول، إلا أنهم لم يعملوا على ما ذكروه في الفقه، فإنا لم نجد مورداً واحداً التزموا فيه بالتخيير بعد الاعتراف بتساوي الخبرين.

اللهـم إلا أن يحمـل ذلك منهم عـلى بنائهم على الترجيح بمطلـق المزية، فإن ذلـك يوجب ندرة التسـاوي الذي هو مورد التخيـير، لا لاعراضهم عن التخيير في مـورد التسـاوي. أو يكون ذلك منهـم احتياطاً في اختيار الحجـة وإن لم يكن لازماً. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

ولا يعارضهـا عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية(١) المحكية عن عوالي اللآلي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة.

وهـي ضعيفة جـداً، وقد طعن في ذلك التأليـف وفي مؤلفه المحدث البحراني‍ قدس سره في مقدمات الحدائق.

أخبـار التوقف والـجـواب عنها

وأمـا أخبـار التوقـف الدالـة عـلى الوجـه الثالـث مـن حيـث أن التوقـف في الفتـوى يسـتلزم الاحتيـاط في العمـل(٢) كـما في مـا لا نص

---

(١) عرفـت أنـه لو تمت لا تكون معارضة لأخبـار التخيير، بل مخصصة لها. ولـذا ذكرنـا أن مرجع الوجه الثاني إلى جعل الاحتيـاط مرجحاً، وهو خلاف فرض التكافؤ.

(٢) هـذا غـير ظاهر، فـإن التوقف في الفتـوى بالحكم الشرعـي الواقعي أو الظاهـري لعـدم الحجة لا يقتضي الاحتيـاط في العمل، بناء عـلى أن المرجع مع عدم البيان الشرعي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والـذي ينبغـي أن يقال: المـراد بالتوقف **تـارة**: يكون هو التوقـف في العمل الراجع إلى الاحتياط في المسألة الفرعية.

وأخرى: يكون هو التوقف في الحكم بحجية إحدى الروايتين تعييناً أو تخييراً، الراجع إلى عدم الاعتماد عليهما في العمل.

أما الأول فهو راجع إلى الوجه الثالث.

وأما الثاني فهو راجع إلى أصالة التساقط في المتعارضين التي تقدم الكلام فيها، وهي لا تمنع من الرجوع إلى الأصول الشرعية فضلاً عن العقلية، كما لا يخفى.

هـذا وظاهر نصـوص التوقف في المقام هو الثاني، كمكاتبة محمد بن عيسـى: «كتب إليه يسـأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه، أو الرد إليك فيما اختلف فيه. فكتب عليه السلام: ما علمتم

فيـه(١) فهـي محمولة على صـورة التمكن من الوصـول إلى الإمامعليه السلام كما يظهر من بعضها(٢)، فيظهر منها أن المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى

أنـه قولنا فألزموه، ولما لم تعلموا فردوه إلينا». ومرسـل سـماعة عن أبي عبد اللهعليه السلام: «قلـت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه. قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قلت: لابد أن نعمل بواحد منهما. قال: خذ بما فيها خـلاف العامة». فإنهما صريحان في التوقف عن العمل بالخبرين المتعارضين، ولا دلالة فيهما على المنع من الرجوع للأصل بعد التوقف عنهما.

وذلـك هو المتـصرف من التوقـف في مقبولة ابن حنظلـة المتضمنة لقولهعليه السلام بعـد ذكـر المرجحات: «إذا كان ذلـك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فـإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

ومثلها روايـة العيون المتقدمة المتضمن ذيلها للأمـر بالتوقف، فإن المنصرف منهـما التوقف عن الروايتين في مقابل العمل بإحداهما تخييراً أو تعييناً، لا التوقف في المسألة الفرعية الذي هو بمعنى الاحتياط في العمل.

وهذا بخلاف التوقف فيما لا نص فيه، فإنه يتعين حمله على التوقف في العمل الراجـع إلى الاحتيـاط، لعدم فرض مـا يحتمل الحجية حتى يحمـل التوقف على بيان عدم حجيته. فلاحظ.

ثم إنه لو فرض ظهور نصوص التوقف في المقام في التوقف في العمل الراجع إلى الاحتياط أمكن الجواب عنها بما سيذكره المصنفقدس سره.

(١) أشرنا إلى الفرق بين مورد تعارض النصين ومورد عدم النص.

(٢) وهـو مقبولـة ابـن حنظلـة وروايـة العيون، لأنهـما تضمنت كـون غاية التوقـف لقاء الإمام عليه السـلام وبيان الحال من قبلـه، والمنصرف منه إمكان ذلك فلعـل خصوصيتهـما في ذلك لوجـوب الاحتيـاط في زمن الفحص عـن الدليل، لا وجـوب الاحتيـاط حتـى مـع اليأس عـن الدليل ليكشـف عن انقـلاب الأصل في

لقاء الإمامعليه السلام، لا العمل فيها بالاحتياط.

ثـم إن حكم الشـارع في تلك الأخبار بالتخيـير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الأخبار من باب السببية(١)، يتوهم أنه لولا ذلك لا وجب التوقف، لقـوة(٢) احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقف، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزاحم الواجبين(٣). بل الأخبار المشـتملة على الترجيحات وتعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كـون حجية الأخبار من باب الطريقية(٤). بل هو أمر واضح. ومراد من جعلها من باب السـببية عدم إناطتها بالظن الشـخصي(٥)، كما يظهر(٦) من صاحب المعالمرحمه الله في تقرير دليل الانسداد.

المتعارضين. فلاحظ.

(١) بنـاء عـلى أن مقتضى السـببية التخيير عنـد التعارض، على مـا تقدم من المصنف(قده) وتقدم الكلام فيه.

(٢) تعليل لقوله: «لا يدل...».

(٣) فيكون الحكم بالتخيير تعبدياً خاصاً مخرجاً عن مقتضى القاعدة المتقدمة بناءً على الطريقية. لا حكماً جارياً على مقتضى القاعدة، ليتعين البناء على السببية بناء على ما تقدم.

(٤) كأنـه لظهورهـا في كون منشـأ الترجيح غلبة مطابقـة الراجح للواقع أو أقربيته له، لا لملاك يقتضي متابعته مع قطع النظر عن الواقع.

(٥) فالمـراد بالسـببية في كلامه معنى آخر غير ما تقـدم ابتناء القاعدة عليه في كلام المصنفقدس سره.

(٦) بيان للمنفي وهو إناطتها بالظن الشخصي.

لو وقع التعادل للمجتهد في عمل نفسه أو للمفتي لأجل الإفتاء

ثم المحكي عن جماعة ـ بل قيل: أنه مما لا خلاف فيه ـ أن التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه.

وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتي، فيتخير في العمل كالمفتى.

ووجه الأول واضح(٧).

وأما وجه الثاني فلأن نصب الشارع للأمارات وطريقتها يشمل المجتهد والمقلد، إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد، وأثبت جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد.

ولأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه، فهو تشريع

ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار، لأنه(٨) حكم للمتحير وهو المجتهد. ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي(٩) مع أن حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه وبين المقلد، لأن(١٠) الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك، وله

---

(٧) لظهور أدلة التخيير في كونه مقدمة للعمل.

(٨) يعني: لأن التخيير.

(٩) يعني: مع اليقين بحدوثه الذي هو مورد الاستصحاب.

(١٠) تعليل لقوله: «ولا يقاس».

حكم مشترك(١)، والتحير هنا في الطريق إلى الحكم، فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق(٢)، كما أن العلاج بالترجيح مختص

---

(١) لكن الحكم المشترك موضوعه الشاك، فإذا فرض اختصاص الشك بالمجتهد وعدم حصوله للعامي، فلا وجه للفتوى له بالحكم المذكور، فالأولى أن يقال: إن العامي يحصل له أيضاً الشك في البقاء كما يحصل له الشك في الحدوث، ولذا احتاج إلى سؤال المجتهد، فإذا أفتاه المجتهد بالحدوث تم له موضوع الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فجرى حكمه في حقه، غايته أن اليقين بالحدوث ليس حقيقياً، بل تنزيلياً بسبب أخذه من المجتهد، فيبتني الاستصحاب في حقه على جريان استصحاب مؤدى الأمارة، ولا بأس به، كما حقق في محله، وقد يبتني عليه الاستصحاب في حق المجتهد، حيث أنه قد لا يعلم بالحدوث وجداناً، بل بسبب قيام الأمارة عليه.

(٢) هذا غير ظاهر، لظهور أدلة التخيير لو تمت في أن التخيير حكم لمن يجب عليه العمل بالأدلة، وهو لا يختص بالمجتهد، بل يشترك في ذلك جميع المكلفين، وليس للمجتهد إلا تشخيص مقتضى الأدلة في حق العامي، فلا وجه لاختصاص التخيير بالمجتهد.

نعم قد يدعى أن التقليد مختص بالأحكام الفرعية، لا بمقدمات استنباطها من المسائل الأصولية واللغوية والعقلية وغيرها، فليس للمجتهد الفتوى بالتخيير بل له الفتوى بالحكم الفرعي الناشئ منه بضميمة بقية المقدمات التامة بنظره.

وفيه: أنه خلاف عموم أدلة التقليد الشامل للمسائل الأصولية وغيرها، فكما يصح للعامي الرجوع له في الحكم الفرعي يصح منه الرجوع له في الحكم الأصولي. نعم لما كان غالب العوام عاجزاً عن معرفة المقدمات بأجمعها كان له إيكالها بأجمعها للمجتهد، وحينئذٍ فكما يسوغ للمجتهد أن يفتي له بمقدمات الاستنباط ويوكل الاستنتاج منها له، كذلك يسوغ له أن يفتي له بالنتيجة أعني نفس الحكم الفرعي،

....

بل الثاني أسهل وأيسر.

أما لو فرض استقلال بعض العوام بالنظر في بعض المقدمات ولو مع عجزه عن بعضها الآخر ـ كما قد يحصل لبعض طلبة العلم وفقهم الله تعالى ـ امتنع عليه الرجوع للمجتهد في الأحكام الفرعية المبتنية عليها مع اختلافها فيها لأنه من رجوع العالم للجاهل بنظره، وتعين عليه الاقتصار في الرجوع للمجتهد على المقدمات الأخرى التي يختص المجتهد بمعرفتها ولا رأي للعامي فيها، نظير رجوع المجتهد لعلماء الرجال واللغة وقبول أقوالهم بناء على أنه بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة ثم استقلاله بالنظر في بقية مقدمات الاستنباط. فيتعين في المقام على المجتهد الفتوى للعامي بالتخيير بين الدليلين ثم العمل على ما يختاره بعد بيان مؤداه له بنظره.

على أنه لو تم ما ذكره من اختصاص التقليد بالأحكام الفرعية أشكل فتوى المجتهد للعامي بالحكم المطابق للدليل الذي يختاره، لأن الظاهر أن وظيفة المجتهد هي الفتوى بالحكم المستنبط من الأدلة التي يرى المجتهد حجيتها في حق العامي، لعموم دليلها له وإن كان عاجزاً عن تشخيص مؤداها، أما لو فرض اختصاص الحجية بالمجتهد لاختصاص عنوان دليلها به لم يسغ له الفتوى للعامي بالحكم المستنبط من تلك الأدلة، وتعين له النظر في مفاد الأدلة التي جعلت في حق العامي، فلو فرض أن المجتهد علم بحجية خبر الهاشمي في حق الرجال وحجية خبر غيره في حق النساء لم يسغ له الفتوى للنساء بالأحكام التي تقتضيها أخبار الهاشمي، بل يتعين له الفتوى بالأحكام المستنبطة من أخبار غيرهم التي هي بنظره حجة في حق النساء.

ففي المقام حيث كان ظاهر أخبار التخيير تخيير المكلف في مقام العمل فلا وجه لاعتماد المجتهد في الفتوى للعامي على ما يختاره هو، بل يتعين عليه الفتوى اعتماداً على ما يختاره العامي المستفتي، ولا دليل على قيام اختيار المجتهد مقام اختيار

به(١).

فلـو فرضنـا أن راوي أحـد الخبريـن عند المقلـد أعـدل وأوثق من الآخر، لأنه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد، أو انعكاس الأمر عنـده، فـلا عبرة بنظر المقلد. وكذا لو فرضنا تكافؤ اللغويين في معنى لفظ الروايـة فالعـبرة بتخيير المجتهـد(٢)، لا تخيير المقلد بـين حكم يتفرع على أحد القولين وآخر يتفرع على آخر.

والمسـألة محتاجة إلى التأمل، وإن كان وجه المشـهور أقوى(٣). هذا حكم المفتي.

لـو وقـع التعـادل للحاكم والقاضي فالظاهـر التخييـر

وأمـا الحاكم والقاضي فالظاهر ـ كما عـن جماعة ـ أنه يتخير أحدهما

العامي بحيث ينقح موضوع الحجية في حق العامي، وهذا بخلاف غير الاختيار من شرائـط الحجية، كعدالة الراوي وعدم المعارض للخبر، والمرجح له عند التعارض، فإن موضوع الحجية في حق الكل لما كان هو العناوين الواقعية كان تشخيص المجتهد لهـا وإدراكهـا موجباً لعلمه بـما هو الحجة في حق العامي، فيسـوغ له الفتوى بالحكم المستنبط منه. فتأمل جيداً.

(١) عرفت إمكان استقلال العامي ببعض مقدمات الاستنباط، ومنها النظر في المرجـح كما عرفت أخيراً الفرق بين التخيير والترجيح وإمكان قيام المجتهد مقام العامي في الثاني دون الأول.

(٢) يعنـي: بنـاء على الرجوع للتخيير في مثل ذلك. لكن ما سـبق في التخيير بين الخبرين جار هنا.

(٣) العمدة فيه ما ذكرنا.

فيقـضي به لأن القضاء والحكـم عمل له لا للغير(١)، فهو المخير. ولما عن بعض من أن تخيير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة(٢).

هل التخيير بدوي أو استمراري؟

ولـو حكـم على طبق إحـدى لأمارتين في واقعة فهـل له الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى؟

المحكـي عن العلامـة رحمه الله وغيره الجواز، ولا يسـتبعد وقوعه، كما لو تغير اجتهاده، إلا أن يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه، كما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لأبي بكر: «لا تقض في الشيء الواحد حكمين مختلفين».

أقول: يشـكل الجواز، لعدم الدليـل عليه، لأن دليل التخيير إن كان الأخبـار الدالـة عليـه فالظاهر أنها مسـوقة لبيـان وظيفة المتحـير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسـبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما(٣).

مختار المصنف التخيير البدوي

---

(١) أمـا في أحـكام القضاء من تعيين شرائط الحكم وطرقه فواضح. وأما في تعيـين الأمر المقضي فيه المقتـضي في كالحقوق المتنازع فيها فلأن وظيفته الحكم بما هو الحق واقعاً، فيلزمه الرجوع في تشخيصه إلى ما هو الحجة في حقه لا في حق الخصم. فلاحظ.

(٢) لم يتضح كون هذا صالحاً للدليلية في المقام، فالعمدة ما ذكرنا.

(٣) الظاهـر تمامية الإطلاق، لأن موضوع التخيير فيها هو تعارض الخبرين الذي يفرق فيه بين الواقعة الأولى والوقائع اللاحقة لها. ولاسيما مع التعبير في بعضها السـعة حتى يرى القائم الظاهر في كون التخيير اسـتمرارياً. مـع أن مقتضى ما ذكره امتناع العدول عما اختاره قبل العمل به في الواقعة الأولى، لارتفاع التحير بالاختيار ولا يتوقف على العمل بما اختار، ولا يظن من أحد الالتزام به. فتأمل.

فالظاهر أن العمدة في محذور الالتزام بالتخيير الاستمراري هو لزوم المخالفة

وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة(١)، والأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله(٢).

نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الأقوى استمراره، لأن المقتضي له في السابق موجود بعينه، بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين(٣)، فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التخيير الواقعي. فتأمل.

واستصحاب التخيير غير جار، لأن الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار والتزم إثبات للحكم في غير موضوعه

القطعية الإجمالية في إحدى الواقعتين. وقد تقدم اندفاع ذلك عند الكلام في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

(١) لا يخفى أنه لم يتقدم منه تقرير حكم العقل إلا بملاك التزاحم بناء على أنه اللازم من القول بالسببية. وسيأتي منه ﴿قُدِّسَ سِرُّهُ﴾ الاعتراف بأن مقتضى التزاحم هو التخيير الاستمراري.

(٢) الفرق بين ذلك وما نحن فيه أن التخيير بين المجتهدين لم يثبت إلا بالإجماع والمدعى الذي لا إطلاق له يقتضي كونه استمرارياً، بخلاف التخيير في المقام فإنه ثابت بالنصوص التي كان مقتضى إطلاقها كون التخيير استمرارياً.

(٣) الذي هو عبارة عن التخيير في تعيين الحجة التي لا يجب العمل بها إلا لإدراك الواقع من دون أن يشتمل على ملاك يقتضي العمل بها مع قطع النظر عن الواقع الذي قامت عليه، إذ لو كانت كذلك كان التخيير بينها من باب التخيير بين الواجبين الواقعيين المتزاحمين، وعليه يبتني ما تقدم منه ﴿قُدِّسَ سِرُّهُ﴾ بناء على السببية، وهو المراد بالتخيير الواقعي، وإن لم أعهد من جرى في تعبيره على هذا النحو.

الأول(١).

وبعض المعاصرين‌رحمه الله استجود كلام العلامة‌رحمه الله مع أنه منع من العدول عن أمارة إلى أخرى وعن مجتهد إلى آخر(٢). فتدبر.

حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام

ثم إن حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام ـ كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال ـ وجوب التوقف، لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية إلى الواقع لا السببية المحضة وإن لم يكن منوطاً بالظن الفعلي، وقد عرفت أن اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام.

---

(١) هذا موقوف على أخذ عدم الاختيار في موضوع الحكم، وهو غير ظاهر، بل الظاهر أن الموضوع هو التعارض، كما تشهد به النصوص المتقدمة. نعم مرجع التخيير إلى حجية كل منهما على تقدير الاختيار، فهو راجع إلى حجية كل منهما المعلقة، فيبتني على الكلام في الاستصحاب التعليقي. فتأمل.

(٢) عرفت الفرق بين الأخبار وغيرها من الأمارات بأن دليل التخيير في الأخبار إطلاق يقتضي كونه استمرارياً، بخلاف غيرها من الأمارات، إذ ليس الدليل فيها لو تم إلا الإجماع أو نحوه مما لا إطلاق له.

ثم إن المصنف‌قدس سره خص الكلام في كون التخيير استمرارياً أو ابتدائياً بالحكم مع الذي هو وظيفة القاضي، مع أنه يعم مطلق اختلاف الأخبار ولو في غير القضاء.

نعم ما تقدم من لزوم المخالفة القطعية مع التخيير الاستمراري قد لا يجري في غير القضاء، كما لو كان أحد الحكمين إلزامياً والآخر غير إلزامي. لكن هذا بالنسبة إلى نفس العمل بمضمون الخبر أما بالنسبة إلى الفتوى به فيتلزم المخالفة القطعية أيضاً. فتأمل.

إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات ـ كما هو (المشهور) وسيجيء ـ لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شيء منهما للأصل(١)، والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث(٢)، لأنه طرح للأمارتين(٣)، فالأصل الذي يرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاة في الأضحية، فإنه يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعية(٤).

---

(١) لكن هذا موقوف على عموم دليل الترجيح لغير الأخبار من الأمارات، وإلا كان وجود جهة الترجيح كعدمها وكانت الأمارتان بحكم المتعادلتين.

(٢) الذي هو مقتضى الأصل المفروض عدم موافقة شيء منهما له.

(٣) هذا كسابقه موقوف على عموم دليل عدم التساقط لغير الأخبار من الأمارات المتعارضة، وقد عرفت الإشكال فيه في الأخبار فضلاً عن غيرها. نعم لو فرض العلم الإجمالي بصدق إحدى الأمارتين اتجه امتناع الرجوع للأصل في الفرض.

(٤) كأصالة البراءة من حرمة ما يشك في كونه غناء، وأصالة الاشتغال المانعة من التيمم بما يشك في كونه صعيداً ونحوهما، وإن كان الأصل مخالفاً لمقتضى الأمارتين معاً، وأما الأصل الجاري في موضوع الأمارتين الذي هو مورد التعارض فلا يرجع إليه بناء على امتناع الرجوع للثالث. لكن الظاهر أنه لو تم الدليل على امتناع الرجوع للثالث لم يفرق بين الأصل الجاري في مورد التعارض والأصل الجاري في المسألة المتفرعة عليه فاختصاص المنع بالأول في غير محله.

اللهم إلا أن يكون مراده بالأصل في المسألة الفرعية هو الأصل المطابق لمؤدى إحدى الأمارتين المتعارضتين لا المخالف لهما معاً حتى يجري ما ذكرنا من امتناع

لابد من الفحص عن المرجحات في المتعارضين

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير ومقدمة للترجيح، وهو أن الرجوع إلى التخيير غير جار إلا بعد الفحص التام عن المرجحات، لأن مأخذ التخيير

إن كان هو العقل الحاكم بأن عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلا بعد عدم مزية في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل(١)، والحكم بعدمها لا يمكن إلا بعد القطع بالعدم أو الظن المعتبر، أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكلية إلا بعد الفحص التام(٢). مع أن

الرجوع إليه بناء على امتناع الرجوع للثالث. فلاحظ.

(١) لأن المزية المذكورة ترجع إلى أهمية ذي المزية الموجبة لترجيحه مع التزاحم.

(٢) لكن الشك في المقام ليس في الحكم، بل في الحكم الجزئي، فإن الأمارة وإن كانت حاكية عن حكم كلي، إلا أن وجوب متابعتها ليس لأجل الحكم الكلي المذكور، بل لأجل مصلحة قائمة بها ناشئة منها، وهي واقعة شخصية، فالحكم بالإضافة إليها جزئي لا كلي.

فالعمدة في وجوب الفحص في المقام: أن الترجيح لما كان بملاك التزاحم والأهمية فمع احتماله وإن لم يعلم تعيين التكليف بالراجح، إلا أن ملاك التكليف به تعييناً حاصل، وعدم تعيينه على تقدير مساواته للتكليف الآخر ليس لقصور في ملاكه، بل للمزاحم الذي يصلح كونه عذراً في ترك امتثاله، فمع الشك في صلوح المزاحم لذلك لاحتمال كونه مزحوماً يتعين الاحتياط بالفحص، لأن العذر مما لا يصح الاتكال عليه إلا بعد العلم بوجوده، ولا مجال للاتكال على احتمال وجوده في رفع اليد عن التكليف التام الملاك في نفسه. ومن ثم قيل بوجوب الاحتياط مع

أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير(١)، كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار فالمترائي منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداء إلا أنه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها، المتوقف على الفحص عنها(٢) المتممة فيما لم يذكر فيها من

الشك في القدرة، لأن عدم القدرة ليس من سنخ الرافع للملاك، بل من سنخ العذر الرافع لفعلية التكليف. فلاحظ.

(١) كأنه لأن أصالة العدم من الأصول الشرعية لرجوعها إلى الاستصحاب، فلابد في جريانها من لحاظ الأثر الشرعي، ولا تجري بلحاظ الأثر العقلي.

وفيه: أن التخيير وإن كان بحكم العقل، إلا أنه ليس تخييراً عقلياً محضاً، بل هو راجع إلى كشف العقل وإدراكه لتقييد التكليف الشرعي في كل من المتزاحمين بعدم الآخر على تقدير عدم المرجح، فأصالة العدم تجري بلحاظ أثر شرعي وهو بقاء التكليف بالآخر على تقدير ترك محتمل الرجحان، وارتفاع التكليف بمحتمل الرجحان على تقدير فعل الآخر.

نعم قد يشكل بأن أصالة العدم إنما تجري فيما إذا كان موضوع الأثر عنواناً خاصاً محدد المفهوم، وحكم العقل ـ كأكثر الأدلة اللبية ـ لا يصلح لتحديد موضوع الأثر الشرعي وعنوانه بل هو راجع إلى إدراك الملازمة الخارجية بين عدم المزية وإطلاق التكليف من دون كشف عن قضية عنوانية، ولا تنهض بإحراز القضية العنوانية إلا الأدلة اللفظية، فيكون التمسك بالأصل في المقام مبيناً على الأصل المثبت. فلاحظ.

(٢) فمع عدم الفحص يكون التمسك بإطلاق التخيير من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف الخاص ـ وهو دليل الترجيح في المقام ـ وذلك ممنوع

المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها(١).

هذا مضافاً إلى لزوم الهرج والمرج، نظير ما يلزم من العمل بالأصول العملية واللفظية قبل الفحص(٢).

هـذا مضافـاً إلى الإجماع القطعـي ـ بل الضرورة ـ مـن كل من يرى وجـوب العمل بالراجـح من الأمارتين، فإن الخـلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الأمارتين وعدم وجوبه، لعدم اعتبار الظن في أحد الطرفين، إلا أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه، ولم يجعله واجباً مشروطاً بالاطـلاع عليه(٣). وحينئذٍ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

عـلى التحقيـق. مـع أنه يكفـي في وجوب الفحص عـن المرجح مـا دل على وجوب الفحـص عـن الأحكام فإنه كما يقتـضي الفحص عن أصل الدليـل يقتضي الفحص عن الراجح من الدليلين الذي هو الدليل الفعلي عند التعارض.

(١) يعنـي: لأن كل مـن قال بوجـوب الفحص عن المرجحـات المنصوصة قال بوجوبه في غيرها. لكن لا مجال للاسـتدلال بعدم القول بالفصل ما لم يرجع إلى الإجماع على عدم الفصل، ولا طريق لإثبات ذلك هنا. فالعمدة في وجوب الفحص في المرجحات غير المنصوصة هو ما تقدم في المرجحات المنصوصة، لعدم الفرق بينها فيما تقدم.

(٢) العمدة في وجه وجوب الفحص في قبال الأصول اللفظية والعملية هو العلم الإجمالي الذي لا يتضح جريانه هنا، وأدلة وجوب تعلم الأحكام الذي عرفت توجه الاستدلال به هنا. وأما لزوم الهرج والمرج فلا يتضح وجه الاستدلال به ما لم يرجع إلى السيرة والإجماع العملي أو القولي. فلاحظ.

(٣) هذا راجع إلى الاستدلال بعدم الفصل الذي عرفت الإشكال فيه.

المقام الثاني

في التراجيح

تعريف الترجيح

الترجيح: تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل، لمزية لها عليها بوجه من الوجوه.

وفيه مقامات:

الأول: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية أو الخارجية الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها أو التعدي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجحات الداخلية والخارجية.

أما المقام الأول

وجوب الترجيح بين المتعارضين والاستدلال عليه

فالمشـهور فيه وجوب الترجيح: وحكي عن جماعة ـ منهم الباقلاني والجبائيان(١) ـ عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل.

ويدل على المشـهور ـ مضافـاً إلى الإجماع المحقق(٢)، والسـيرة(٣) القطعيـة والمحكية عن الخلف والسـلف، وتواتر الأخبـار بذلك ـ أن(٤) حكـم المتعارضـين مـن الأدلـة عـلى ما عرفـت بعد عـدم جـواز طرحهما

---

(١) وحكـي عـن السـيد الصـدر أيضـاً، واختـاره المحقق الخراسـاني﴿قدس سره﴾ في الكفاية.

(٢) لابـد أن يـراد به إجمـاع الطائفة المحقة الذي لا يقدح فيه خلاف السـيد الصـدر ونحوه مـن المتأخرين. وأما إجمـاع غيرهم فلا وجه لدعـواه مع خلاف من عرفـت. إلا أن يراد إجماع الصحابة، كما حكى بعض أعاظم المحشـين﴿قدس سره﴾ دعواه عن غير واحد.

(٣) يعنـي: سـيرة العلـماء في مقـام الاسـتدلال. والـكلام هنـا كـما تقدم في الإجماع.

(٤) هذا فاعل قوله: «ويدل على المشـهور...». وهو راجع إلى تقرير الأصل بوجه يقتضي الترجيح مع قطع النظر عن أدلته الخاصة.

معـاً(١) أما التخيير لو كانـت الحجية من باب الموضوعية والسـببية(٢)، وإمـا التوقف لو كانـت حجيتها من باب الطريقيـة(٣). ومرجع التوقف أيضـاً إلى التخيـير(٤) إذا لم نجعـل الأصـل مـن المرجحـات، أو فرضنـا

---

(١) كما تقدم منهﷺ تقريب دلالة النصوص عليه، وتقدم منا الإشكال فيه.

(٢) عرفت أنه لا مجال للتخيير حتى على المسببية وأن دليله منحصر بالاختيار لو تمت دلالة وسنداً.

(٣) تقدم منهﷺ أن مقتضى الأدلة في المتعارضين التخيير، سواء قلنا بالسببية أم الطريقيـة، وإنـما يظهـر الفـرق بين السـببية والطريقية مـع قطع النظـر عن الأدلة الخاصـة، فعلى السـببية يتعـين التخيير ـ بناء على ما تقدم منـه ـ وعلى الطريقية يتعين التوقف الذي هو بمعنى تساقط الدليلين والرجوع إلى الأصل.

ومنـه يظهـر التدافع بـين فرض الـكلام فيما إذا لم يجـر طرحهما معـاً ـ كما هو مقتضى قوله: «بعد عدم جواز طرحهما» ـ وفرض التوقف.

(٤) هذا غير ظاهر، لما عرفت منه في معنى التوقف من أنه عبارة عن تساقط الدليلين والرجوع للأصل، فإنه أجنبي عن التخيير بالمرة، إذ لو كان أحد المتعارضين موافقاً للأصل وكان الأصل مرجعاً لا مرجحاً، يلزم على القول بالتخيير جواز اختيار ما يخالف الأصل منهما، وعلى القول بالتوقف العمل بالأصل المطابق لأحدهما. ولو كانا مخالفين للأصل يلزم على القول بالتخيير لزوم اختيار أحدهما المخالف للأصل، وعلى القول بالتوقف العمل بالأصل المخالف لهما.

نعـم على تقدير عدم جريـان الأصل في الواقعة قد يكـون مرجع التوقف إلى التخيـير عمـلاً، كما لو دل أحد الدليلين على الوجـوب والآخر على الحرمة و لم يكن هنـاك أصـل يقتـضي الإباحة ولو للعلـم بعدمها يتعـين التخيير، كما في سـائر موارد الـدوران بين محذورين. لكن التخيـير حينئذٍ في محض العمل لا بين الدليلين، بحيث يسـوغ العمل بأحدهمـا والاعتماد عليه في إثبـات الحكم الشرعي، كـما هو المراد من

الـكلام في مخالفـي الأصل، إذ عـلى تقدير الترجيح بالأصـل يخرج صورة مطابقـة أحدهمـا للأصـل عن مـورد التعـادل، فالحكم بالتخيـير على(١) تقديـر فقـده(٢)، أو كونه مرجعاً، بناء على أن الحكـم في المتعادلين مطلقاً التخيـير، لا الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما(٣). والتخيير إما بالنقل

التخيير هنا. فلاحظ.

(١) الجار والمجرور خبر لقوله: «فالحكم بالتخيير...».

(٢) يعني: فقد الأصل لو كان مرجحاً. وكأن المراد بذلك ما إذا لم يكن هناك أصل على طبق أحد الدليلين لا ما إذا لم يكن في الواقعة أصل أصلاً، لأن هذا لم يتقدم في كلامه.

(٣) عرفـت أن مرجـع التوقـف إلى هـذا لا إلى التخيير، ومن ثـم كان كلام المصنفتتُّ في غاية الاضطراب والتشويش.

والذي ينبغي أن يقال: أنه أما بناء على أصالة التسـاقط في المتعارضين ـ الذي هـو معنى التوقـف ـ فالأصل عدم الترجيـح، لأصالة عدم الحجيـة في الراجح بعد فرض قصور إطلاق دليل الحجية عنه، لعدم شموله للدليلين المتعارضين معاً.

وأمـا بنـاء على عدم التسـاقط وجواز الاعتـماد على أحد الدليلـين ولو لأجل الأدلـة الخاصـة، فـإن كان لدليـل التخيير إطلاق يشـمل حـال وجـود المرجح كان مقتضاه عدم الترجيح أيضاً إلا أن يدل دليل خاص على الترجيح، وإن لم يكن لدليل التخيـير إطـلاق بـل كان المتيقن منه حـال عدم المرجـح كان الأصل هـو الترجيح، لأصالة عدم حجية المرجوح.

وكـذا لو كان التخيير بملاك التزاحم، لأن احتمال الترجيح يرجع إلى احتمال الأهمية في أحد المتزاحمين وهو يقتضي ترجيحه، كما حقق في محله. ولعله يأتي في كلام المصنفتتُّ ما يوضح ما ذكرنا.

وإما بالعقل وأما النقل فقد قيد فيه(١) التخيير بفقد المرجح وبه يقيد ما أطلق فيه التخيير(٢). وأما العقل فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع المزية وتعيين العمل بذيها(٣).

ولا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلة العمل بالأخبار، لأنها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان. لكن صورة التعارض ليست من صور إمكان العمل بكل منهما(٤)، وإلا(٥) لتعين العمل بكليهما، والعقل إنما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما، لا التخيير بينهما، وإنما يحكم بالتخيير بضميمة أن تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح، فإن استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير،

---

(١) لا يخفى أن دليل التقييد ليس إلا الأخبار المشتملة على المرجحات، ومبنى الكلام على عدم الاستدلال بها للترجيح، بل بالأصل.

(٢) لا يخفى أن نصوص الترجيح على قسمين:

الأول: ما تعرض للتخيير بعد الترجيح وهو مرفوعة زرارة المتقدمة منا الآتية من المصنف قدس سره.

والثاني: ما تعرض له من دون تعرض للتخيير، كالأخبار الآتية من المصنف قدس سره. وكلاهما صالح لرفع اليد عن إطلاقات التخيير، لأنه أخص، إلا أن ضعف سند المرفوعة مانع من التمسك بها، ويتعين التمسك بالقسم الثاني.

(٣) هذا راجع إلى ما أشرنا إليه من لزوم ترجيح محتمل الأهمية في المتزاحمين.

(٤) هذا راجع إلى ما تقدم منه من تقريب التخيير على السببية.

(٥) يعني: لو أمكن العمل بكل منهما.

لأنه(١) نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لأحدهما، وإن لم يستقل بالمقدمة الثالثة(٢) توقف عن التخيير، فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكاً.

فإن قلت:

المناقشة في وجوب الترجيح

أولاً: أن كون الشيء مرجحاً مثل كون الشيء دليلاً يحتاج إلى دليل، لأن التعبد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه، بل العمل به مع الشك يكون تشريعاً(٣)، كالتعبد بما لم يعلم حجيته.

وثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين وأحدهما على البدل فالأصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعين، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

الجواب عن المناقشة

قلت: إن كون الترجيح كالحجية أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع مسلم، إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع احتياط لا يجري فيه ما تقرر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم(٤). فراجع. نظير الاحتياط بالتزام ما

---

(١) يعني: لأن التخيير.

(٢) وهي عدم وجود المرجح.

(٣) العمل به لا يكون تشريعاً، للعلم بحجيته إما تعييناً أو تخييراً، والتشريع إنما هو في اعتقاد تعيينه بلا حجة.

(٤) يعني: من لزوم التشريع ونحوه، لما عرفت من عدم لزوم التشريع مع العلم بحجية الأمارة إما تعييناً أو تخييراً.

دل أمارة غير معتبرة على وجوبه مع احتمال الحرمة(١) أو العكس.

عدم اندراج المسألة في مسألة (دوران الأمر بين التعيين والتخيير)

وأما إدراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين وأحدهما على البدل. ففيه: أنه لا ينفع بعدما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة(٢).

والأولى منع اندراجها في تلك المسألة، لأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح، ولا ريب أن مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الأمارات(٣). وهي(٤) ليست مختصة بما إذا شك في أصل الحجية ابتداء(٥)، بل تشمل ما إذا شك في الحجية

---

(١) فإنه لما كان يجوز العمل على الوجوب تخييراً فمتابعة الأمارة غير المعتبرة الدالة عليه لا يكون تشريعاً. نعم لو قصد نسبته للشارع لزم التشريع. بل الحال في المقام أظهر لأن أصالة عدم الحجية تجري في المرجوح وتمنع من العمل به، أما في الدوران بين الوجوب والحرمة فلا موجب للمنع من الفعل بعد فرض عدم حجية احتمال الحرمة.

ثم إن في صدق الاحتياط بمتابعة الأمارة الدالة على الوجوب بعد فرض عدم حجيتها إشكالاً، لأن الدوران إنما هو بين محذورين، والاحتياط إنما هو بمتابعة أقوى الاحتمالين فلو فرض أن الاحتمال الذي لم تقم الأمارة عليه أقوى كان الاحتياط في متابعته. نعم لو احتملت حجية الأمارة كان الاحتياط في متابعتها. فتأمل.

(٢) تقدم الكلام في ذلك عند الكلام في الشك في شرطية شيء للمكلف به في مباحث الشك في المكلف به. فراجع.

(٣) لأصالة عدم الحجية.

(٤) يعني: قاعدة المنع عن العمل بما لم يعلم جواز العمل به.

(٥) كما لو شك في حجية الشهرة.

الفعليـة مـع إحراز الحجية الشـأنية فـإن المرجوح وإن كان حجة في نفسـه إلا أن حجيتـه فعلاً مع معارضة الراجـح بمعنى جواز العمل به فعلاً غير معلوم، فالأخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرم بالأدلة الأربعة.

التحقيق في المسألة

هذا والتحقيق: أنا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضين في الجملة(١) مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجية كان اللازم الالتـزام بالراجح وطرح المرجـوح(٢)، وإن(٣) قلنـا بأصالة البراءة عند دوران الأمـر في المكلـف بـه بـين التعيين والتخيـير، لما(٤) عرفـت من أن الشـك في(٥) جواز العمل بالمرجوح فعـلاً(٦)، ولا ينفع وجوب العمل به عيناً في نفسـه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمارة لم يثبت حجيتها أصلاً.

وإن لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار:

---

(١) يعنـي: في قبـال تسـاقطهما الذي هـو مقتضى الأصل عـلى الطريقية عند المصنف قدس سره بل مطلقاً على التحقيق.

(٢) لأن الراجـح معلـوم الحجيـة دون المرجوح. لكن هذا إنـما يتم لو لم تتم إطلاقـات التخيـير، وإلا كان اللازم البناء على حجية جـواز اختيار المرجوح إلا مع قيام الدليل على الترجيح.

(٣) (إن) هنا وصلية.

(٤) تعليل التعميم المستفاد من قوله: «وإن قلنا بأصالة البراءة...».

(٥) الجار والمجرور خبر (أن) في قوله: «لما عرفت من أن الشك».

(٦) يعني: والمرجع فيه أصالة عدم الحجية، لا أصالة جواز العمل.

فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل التوقف(١)، بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين، لأن كلاً منهما جامع لشرايط الطريقية، والتمانع يحصل بمجرد ذلك، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم تخالف كلا المتعارضين(٢) فرفع اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له(٣)، لأن المعارض المخالف(٤) بمجرده ليس طريقاً فعلياً لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل، والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

وتوهم: استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقين إلى الواقع

---

(١) هذا خلاف فرض استفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار، إذ هو ينافي التوقف والرجوع للأصل الذي أخذ في موضوعه عدم الدليل.

(٢) بل وإن خالفهما، إذ مع فرض سقوطهما بالحجية بالتعارض لا وجه بينهما في نفي مقتضى الأصل وإن كان مخالفاً لهما.

اللهم إلا أن يعلم بمطابقة أحدهما الواقع، أو يبنى على أن سقوط الدليل عن الحجية بالإضافة إلى الدلالة المطابقية لا ينافي حجيته بالإضافة إلى الدلالة الإلتزامية. لكنه خلاف التحقيق. فلاحظ.

(٣) هذا راجع إلى ما ذكرنا من كون الأصل عدم الترجيح على القول بالتساقط.

(٤) يعني المخالف للأصل.

وهو الراجح.

مدفوع: بأن ذلك إنما هو فيما كان بنفسه طريقاً(١) كالإمارات المعتبرة لمجرد إفادة الظن، وأما الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة نوعها الظن وليس اعتبارها منوطاً بالظن(٢) فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع للظن في نظر الشارع سواء، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية(٣)، كما يخرج الإمارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية إذا كان معارضها أقوى.

وبالجملة: فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفادة الظن(٤) أو بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه.

وإن(٥) قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية

---

(١) مقتضى المقابلة بين هذا وما بعده ـ وهو الطرق المعتبرة شرعاً ـ كون المراد بهذا ما كان حجة بحكم العقل بلا حاجة إلى جعل الشارع.

لكن الظاهر أن ما يكون حجة بحكم العقل إذا فرض أخذ الظن النوعي فيه لا الشخصي فلا عبرة للمزية في ترجيحه على معارضه إلا بدليل، كما أن ما يكون حجة بحكم الشرع إذا فرض أخذ الظن الشخصي فيه يتعين ترجيحه على معارضه بالمزية الموجبة لأفادته الظن. وبالجملة المعيار على أخذ الظن الشخصي وعدمه، لا على كون الحجية بحكم العقل وكونها بحكم الشرع.

(٢) يعني الشخصي الفعلي.

(٣) كما تقدم فرض ذلك في أول الكلام في المتعادلين.

(٤) يعني: الشخصي الفعلي.

(٥) عطفت على قوله: «فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل...».

والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكل منها عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك، ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعاً ومجرد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعاً عن العمل بالمرجوح(١) دون العكس، لأن المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده في المرجوح، وليس في هذا الحكم العقلي إهمال وإجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح.

وبالجملة: فحكم العقل بالتخيير يوجب وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته، وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متزاحمين.

نعم لو كان الوجوب في أحدهما أكد و المطلوبية فيه أشد أستقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الأهم مزاحماً لوجوب غيره من دون العكس، وكذا لو أحتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر، وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً، فإن وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس أكد من وجوب العمل بغيره(٢).

---

(١) كأنه لأن الأقربية للواقع من شؤون الطريقية، والمفروض أن المنشأ في التزاحم المانع من التساقط موضوعيتها مع قطع النظر عن الواقع، فلا تصلح الأقربية للترجيح لأنها ليست من سنخ الملاكين المتزاحمين فلا تصلح لتأكيد أحدهما بنحو يكون أهم حتى يتعين ترجيحه. وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) هذا غير ظاهر، فإنه إذا كان في متابعة الأمارة التي هي من سنخ الكاشف عن الواقع مصلحة مع قطع النظر عن الواقع ـ كما هو مبنى السببية ـ

هـذا وقد عرفـت فيما تقدم أنـا لا نقول بأصالة التخيـير في تعارض الأخبـار، بـل ولا غيرها من الأدلـة، بناء على أن الظاهر مـن أدلتها و أدلة حكـم تعارضها كونها مـن باب الطريقية، ولازمـة التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما(١)، أو أحدهما المطابق للأصل(٢).

إلا أن الدليـل الشرعي دل على وجـوب العمل بأحد المتعارضين في الجملـة، وحيـث كان ذلك بحكم الـشرع فالمتيقن مـن التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين.

الأصل وجوب العمل بالمرجح بل ما يحتمل كونه مرجحاً

أما مع مزية أحدهما على الأخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح، وأمـا العمل بالمرجوح فلم يثبت(٣)، فلا يجوز الالتزام،

أمكن تأكد المصلحة وأهميتها بسـبب المزية الموجبة لأقربية الأمارة للواقع، فكان ذو المزيـة محتمل الأهميـة، وقد أعترف بكفاية ذلك في الترجيح. مع أن هذا إنما يمنع من حجيـة المزية الموجبة لأقربية الأمـارة للواقع، ولا يمنع من وجوب الترجيح مطلقاً، بـل يتعـين الترجيح بكل مزية توجب أهمية ملاك وجـوب العمل بالأمارة أو يحتمل كونهـا موجبة لذلك، كما هو القاعدة في تزاحم التكليفين، حيث يجب ترجيح الأهم أو محتمل الأهمية. وإلى هذا يرجع ما ذكرناه في تقريب الأصل في المقام. فلاحظ.

(١) بنـاء عـلى كون لأصـل مرجعاً لا مرجحـاً. وإنما أعتبر فيـه كونه مطابقاً لأحدهمـا لما تقدم منه من عدم جواز الرجوع مع تعارض الدليلين لوجه ثالث. وقد أشرنا إلى الإشكال في ذلك. فلاحظ.

(٢) بنـاء على كون الأصـل مرجحاً. لكن هذا فرع وجـوب الترجيح، وهو محل الكلام.

(٣) يكفـي فيـه إطلاق أدلـة التخيير بناء على تماميتها كـما ذكره، نعم لو تمت أخبـار الترجيـح تعين رفع اليـد بها عن الاطلاقـات المذكورة. إلا أنـه يقتضي لزوم

فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح، وهو أصل ثانوي. بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيح(١) به. إلا أن يرد عليه أطلاقات التخيير، بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحاً(٢).

استدلال آخر على وجوب الترجيح والمناقشة فيه

وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لولا ذلك لأختل نظم

الترجيح للأخبار لا لكونه مقتضى الأصل.

نعم لو فرض عدم ثبوت إطلاق يقتضي التخيير، وإنما ثبت التخيير في الجملة كان مقتضى الأصل الترجيح كما ذكره. لكنه خلاف ما يظهر من قوله: «إلا أن يرد عليه إطلاقات التخيير».

(١) لعين ما تقدم من كونه المتيقن الحجية دون الآخر. لكن مع فرض الرجوع للأصل فلا معنى لفرض معلوم المرجحية ومحتملها، بل ليس إلا محتمل المرجحية، و أما معلوم المرجحية فهو إنما يفرض مع الدليل المانع من الرجوع للأصل.

(٢) هذا هو المتعين لحجية الإطلاق ما لم يثبت ما يقتضي رفع اليد عنه. ثم إن التعدي عن المرجحات المنصوصة لا يتوقف على الترجيح بمحتمل المرجحية، بل يكتفي فيه دعوى أن المستفاد من أدلة الترجيح عدم الخصوصية للمرجحات المنصوصة، وأنها مسوقة لبيان الترجيح بكل مزية موجبة لأقربية الأمارة للواقع.

هذا وقد ظهر مما ذكرنا اضطراب كلام المصنفἊ، لأن وجوب العمل بأحد المتعارضين وعدم تساقطهما للأدلة الشرعية إن كان مبنياً على فرض إطلاق يقتضي التخيير فهو يقتضي أصالة عدم الترجيح، ووجوب الترجيح بما يعلم كونه مرجحاً ليس لكونه مقتضى الأصل الذي نحن بصدده، بل للدليل الخاص الذي يلزم الاقتصار على مفاده. وإن كان مبنياً على عدم فرض إطلاق يقتضي التخيير، بل الدليل دال على العمل بأحدهما في الجملة فالأصل يقتضي الترجيح حتى بمحتمل المرجحية. فتأمل جيداً.

الاجتهـاد(١)، بل نظـام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين.

وفيـه: أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضـات عن محل النزاع، فإن الظاهـر لا يعد معارضـاً للنص، إما لأن العمل بـه لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص(٢)، وإما لأن ذلك لا يعد تعارضاً في العرف، ومحل النزاع في غير ذلك.

ضعف القول بعدم وجوب الترجيح وضعف دليله

وكيـف كان فقـد ظهر ضعـف القول المزبـور(٣)، وضعـف دليله المذكور له، وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن(٤).

أضعفية دليله الآخر

وأضعـف من ذلك ما حكي عن النهاية من احتجاجه بأنه لو وجب الترجيـح بين الأمارات في الأحكام لوجب عنـد تعارض البينات، والتالي باطل، لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين.

جواب العلامة عن هذا الدليل

وأجـاب عنـه في محكي النهايـة والمنية بمنع بطلان التـالي، وأنه يقدم شهادة الأربعة على الاثنين. سلمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان

---

(١) لا يخفـى أن هـذا لا يصلح وجهاً في المقام ما لم يرجع إلى دعوى السـيرة مـن العلماء على الترجيح بذلك، وهي لو تمت يلزم الاقتصار على موردها، دون بقية المرجحات.

(٢) فيكـون وجود النص رافعاً لموضوع حجيته. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في أوائل مبحث التعادل والتراجيح.

(٣) وهو القول بعدم وجوب الترجيح.

(٤) مما سبق يتضح أن الدليل المذكور يتم بناءً على أصالة التساقط، وأما بناء على عدم التساقط فتمامية الدليل مبنية على وجود إطلاق للتخيير وعدمه.

مذهب أكثر الصحابة، والترجيح هنا مذهب الجميع. انتهى.

المناقشة في جواب العلامة قدس سره

ومرجع الأخير إلى أنه لولا الإجماع حكمنا بالترجيح في البينات أيضاً(١).

ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقاً، فأنا لو بنينا على أن حجية البينة من باب الطريقية فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد(٢) من التحالف أو القرعة أو غير ذلك.

ولو بني على حجيتها من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقربية أحدهما إلى الواقع، لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البينة سبباً للحكم على طبقها(٣)، وتمانعهما مستند إلى مجرد سببية كل منهما، كما هو المفروض، فجعل أحدهما مانعاً دون الأخر لا يحتمله العقل.

حمل أخبار الترجيح على الاستحباب في كلام السيد الصدر

ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف والاحتياط وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار:

---

(١) بل مرجعه إلى أنه لولا الإجماع لما حكمنا بالترجيح في الأخبار كما لم نحكم به في البينات. ومنه يظهر أنه لا وجه لما أورده عليه المصنف قدس سره.

(٢) يعني: ولا وجه للترجيح، وإنما التزمنا به في الأخبار للدليل الخاص المقتضي للترجيح والتخيير الذي لا مجال للتعدي منه للبينات.

(٣) عرفت احتمال أهمية الراجح وكفاية ذلك في الترجيح بناءً على أن المقام من موارد التزاحم بين الواجبين، كما قربه المصنف قدس سره بناء على السببية.

«أن الجـواب عـن الـكل ما أشرنـا إليه، مـن أن الأصـل التوقف في الفتـوى والتخيير في العمل إن لم يحصل من دليـل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع. وأن الترجيح هو الفضل والأولى».

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر

ولا يخفـى بعـده عن مدلـول أخبـار الترجيح. وكيـف يحمل الأمر بالأخـذ بمخالـف العامة وطرح مـا وافقهم على الاسـتحباب، خصوصاً مع التعليل بأن الرشـد في خلافهم، وأن قولهم في المسـائل مبني على مخالفة أمير المؤمنينعليه السلام فيما يسمعونه منه، وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر، وبعدم الاعتناء و الالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين(١).

مع أن في سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما، ولا يمكن حمله على الاستحباب(٢) فلو حمل غيره(٣) عليه(٤) لزم التفكيك(٥)

(١) هذا وارد في ترجيح الحكمين لا ترجيح الروايتين.

(٢) لا يخفى أن المراد بالموافقة والمخالفة للكتاب والسنة هما الموافقة والمخالفة للظهـور بنحـو العموم والخصوص ونحوه لا بنحو التبايـن وعدم إمكان الجمع، لما هـو المعلوم من عدم حجية المخالف بالتباين ذاتـاً لا من جهة المعارضة، وحينئذٍ فلا مانع من حمل الترجيح بذلك على الاستحباب. فالعمدة ما ذكره أولاً من أنه خلاف الظاهر.

(٣) يعني: غير الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من المرجحات.

(٤) يعني: على الاستحباب.

(٥) الراجع إلى استعمال اللفظ في أكثر من معنى. إلا أن يدعى أن الاستعمال في مطلـق الطلـب المشـترك بـين الوجوب والاسـتحباب، فـلا ينافي حمـل الترجيح بموافقة الكتاب والسـنة على الوجوب لما ادعـاه المصنفقدس سره و حمل الترجيح بالباقي

فتأمل(١).

وكيف كان فلاشك أن التفصي عن الإشكالات الداعية له(٢) إلى ذلك أهون من هذا الحمل، لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دور أن الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الأول أقوى وجب التوقف(٣)، فيجب العمل بالترجيح، لما عرفت من أن حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كن مرددا بين التخيير والتغيير وجب التزام ما أحتمل تعيينه(٤).

على الاستحباب لما ذكره السيد الصدر قدس سره. فلاحظ.

(١) لعله إشارة إلى ما ذكرنا. أو إلى أن التفكيك لا يقول به السيد الصدر أيضاً، بل هو يقول بالاستحباب حتى في الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، فلا يتجه الإشكال عليه بذلك. فالعمدة في رد ما ذكره السيد الصدر قدس سره هو ما ذكره المصنف قدس سره أولاً من أنه خلاف الظاهر.

(٢) يعني: للحمل على الاستحباب.

(٣) كأنه للقطع بعدم كون إطلاق التخيير أقوى من ظهور الترجيح في الوجوب.

(٤) لأنه متيقن الحجية، والأصل عدم الحجية في الآخر.

المقام الثاني

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين

الأخبار العلاجية:

وهي أخبار:

١- مقبولة عمر ابن حنظلة

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم عليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به. قال تعالى :﴿يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ﴾.

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف، وعلينا قد رد، والراد علينا الراد على الله، و هو على حد الشرك بالله.

قلـت: فإن كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم.

قـال: الحكـم مـا حكم به أعدلهـما وافقههـما وأصدقهـما في الحديث واورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عنـد أصحابك، فإن المجمع عليـه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشـده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله. قال رسـول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشـبهات بـين ذلك فمن ترك الشـبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشـبهات وقـع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم.

قـال: قلت: فـإن كان الخبران عنكم مشـهورين قـد رواهما الثقات عنكم.

قـال: ينظـر ما وافـق حكمه حكم الكتاب والسـنة وخالـف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلـت: جعلـت فـداك، أرأيـت إن كان الفقيهـان عرفـا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً.

قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه من حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً.

قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الإشكال، بل الإشكالات: من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدد(١)، ولا غفلة كل من الحكمين عن المعارض الواضح لمدرك حكمه(٢)، ولا اجتهاد المترافعين(٣) وتحريمها في ترجيح

---

(١) كأنه لامتناع تعدد القاضي في الواقعة الواحدة. وتمام الكلام في كتاب القضاء.

(٢) إذ مع فرض اختلافهما في الحكم بسبب اختلافهما في الروايات يمكن إطلاع كل منهما الآخر على روايته فيلتفت لمعارضتها مع روايته التي أعتمد عليها، فيتوقف كل منهما عن الحكم لأجل ذلك ويتفقان على الحكم بالوجه المناسب لمجموع الروايات. بل كيف يفرض عدم الاطلاع مع فرض الروايتين مشهورتين، كما تضمنته المقبولة.

(٣) كأنه لدعوى: أن ظاهر المقبولة في ذكر المرجحات كون الناظر فيها هو المترافعين ولا يتسنى ذلك لغير المجتهد. لكن ظهور المقبولة في كون الناظر في المرجحات هو المترافعين ممنوع، بل لعل الناظر شخص آخر ينهض بتخيير الحكمين

مستند أحد الحكمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر، مع بعد فرض وقوعهما دفعة(١)، مع أن الظاهر حينئذٍ تساقطهما والحاجة إلى حكم ثالث، ظاهرة(٢)، بل صريحة، في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، فإن تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة.

بعض الإشكالات في ترتب المرجحات في المقبولة

نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتب المرجحات، فإن ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أن عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس، على ما يدل عليه المرفوعة الآتية(٣)، فإن العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ

وحكمهما يكون هو المرجع في الترجيح. مع أن فرض كون المترافعين مجتهدين لا محذور فيه. فتأمل.

(١) يعني: أن ظاهر المقبولة وقوع الحكم من كلا القاضيين، وهو لا يخلو عن إشكال، لأنه إن فرض ترتبهما في الحكم كان حكم الأول مانعاً من حكم الثاني، لأن حكم الثاني يكون رداً له، وهو محرم. وإن فرض تقارنهما فهو ـ مع بعده في نفسه ـ يقتضي تساقط الحكمين والرجوع إلى قاضٍ آخر لا الترجيح بينهما، كما هو مقتضى المقبولة.

أقول: العمدة هو الإشكال الأول وهو تعدد القاضي في الواقعة الواحدة، إذ مع تسليمه لا مانع من الالتزام بتوقف نفوذ حكم كل منهما على موافقة الآخر له، ولزوم الترجيح بينهما مع الاختلاف بنظر الخصمين أو بالرجوع إلى شخص ثالث. وتمام الكلام في كتاب القضاء. فلاحظ.

(٢) خبر قوله: «وهذه الرواية الشريفة...».

(٣) لكنها ضعيفة السند كما تقدم.

إلى صفات الراوي أصلاً(١).

اللهـم إلا أن يمنـع ذلك، فإن الراوي إذا فـرض كونه أفقه وأصدق وأورع لم يبعـد ترجيـح روايتـه وإن انفرد بهـا على الرواية المشـهورة، مثل صدورها عن تقية أو تأويل لم يطلع عليه غيره، لكمال فقاهته وتنبهه لدقائق الأمـور وجهات الصدور. نعم مجرد أصدقية الراوي و أورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم إليه الأفقهية.

هـذا ولكـن الروايـة مطلقـة، فتشـمل الخـبر المشـهور روايتـه بـين الأصحـاب حتـى بـين من هـو أفقه مـن هـذا المتفـرد برواية الشـاذ(٢)،

---

(١) هذا مسلم في الشهرة الفتوائية، التي أشتهر عملاً كونها في الجملة موهنة للخـبر الصحيـح وجابرة للخـبر الضعيف، لأنها محل الابتلاء في هـذه العصور. أما الشـهرة في الرواية ـ التي هي مورد المقبولة ـ فليسـت هي مورد الأثر غالباً، لاشتهار أكثر الأخبار بعد عصور التدوين، فلا مجال لمعرفة سيرتهم فيها.

هـذا ويمكـن أن يدفع الإشـكال من أصلـه بأنه لا ظهـور في المقبولة في كون الصفات مرجحة للرواية، بل هي ظاهرة في ترجيح الحكمين بذلك، ولا ظهور فيها في كـون مـلاك الترجيح بين الحكمين هو الترجيح بـين الروايتين، لإمكان أن يكون لصفات الحاكم دخل في ترجيح حكمه ونفوذه مع قطع النظر عن دليله.

نعم ظاهر الترجيح بالشـهرة وما بعدها كون موضوعه الرواية وإن رجع إلى الحكـم أيضاً بوجه. بل لعله لا يرجع إلى الحكم أصلاً، بل يرجع إلى إلغاء الحكمين والإرجاع إلى الأدلة مع قطع النظر عنهما، كما يأتي من المصنفﷺ. فلاحظ.

(٢) الوجـه السـابق في كلام المصنفﷺ لا يقتضي ترجيـح رواية الأفقه على الروايـة المشـهورة، بـل يقتضي كـون عمل الأفقه هـو المرجح، فمجـرد أن يكون في المشـهور من هو أفقه من القاضي الحاكم بالرواية الشـاذة لا يصلح لدفع هذا الوجه

وإن كان هـو (١) مـن صاحبـه المرضي بحكومتـه. مـع أن أفقهية الحاكم بإحدى الروايتين لا يسـتلزم أفقهية جميع رواتهـا(٢)، فقد يكون من عداه مفضـولاً بالنسـبة إلى رواة الأخـرى. إلا أن ينـزل الروايـة على غير هاتين الصورتين.

عـدم قـدح هذه الإشكـالات في ظهـور المقبـولة

وبالجملـة: فهـذا الإشـكال أيضـاً لا يقـدح في ظهـور الرواية ـ بل صراحتها ـ في وجوب الترجيح بصفات الراوي(٣)، وبالشهرة من حيث الرواية، وبموافقة الكتاب، ومخالفة العامة.

نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع.

لكـن الظاهـر إرادة بيـان جـواز الترجيح بـكل منها، ولذا لم يسـأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السـؤال أنهما معـاً عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل(٤).

ما لم يكن عاملاً بالرواية المشهورة.

(١) يعني الحاكم المستند للرواية الشاذة.

(٢) عرفـت أن مقتـضى الوجـه السـابق كـون المعيار في الترجيـح على عمل الأفقه لا على روايته حتى يعتبر كون جميع رواة الرواية المشهورة أفقه.

(٣) عرفت الإشـكال في ذلك، لقرب كون الترجيح بذلك مسـوقاً لترجيح الحكمين مع قطع النظر عن الروايات.

(٤) لكن هذا لا يناسب ما ذكره قريباً من خصوصية الفقاهة في الترجيح.

وكذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة(١) مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

٢ـ مرفوعة زرارة

الثاني: ما رواه أبن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة.

قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟

فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم.

فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال: أنظر ما وافق منهما العامة فاتركه، وخذ بما خالف، فإن الحق فيما خالفهم.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟

قال: إذن فخذ بما فيه الحايطة لدينك واترك الآخر.

قلت: فإنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال: إذن فتخير أحدهم فتأخذ به ودع الأخر».

---

(١) فإن المتيقن من الرواية عدم الترجيح بموافقة الكتاب ما لم ينضم إليها مخالفة العامة، إن كان يكفي الترجيح بمخالفة العامة.

٣ـ رواية الصدوق

الثالث(١): ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضاعليه السلام في حديث طويل قال فيه:

«فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي الحرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمره، وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة(٢) ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة في ما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو كرهه ولم يحرمه، و ذلك الذي يسع الأخذ بهما جمعا، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الأتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

٤ـ رواية القطب الراوندي

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادقعليه السلام:

---

(١) هذا هو خبر العيون المتقدم منا التعرض له عند الكلام في أخبار التخيير.

(٢) هذا كأنه يرجع إلى ترجح الدليل الناص على الإباحة على الدليل الظاهر في النهي، وهو من موارد الترجيح الدلالي الذي يقتضيه الجمع العرفي، ولا دخل له مجمل الكلام.

«إذا ورد عليكـم حديثان مختلفان فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».

٥ـ رواية الحسين ابـن السـرّي

الخامس: ما بسنده أيضاً عن الحسين بن السري، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام:

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم».

٦ـ رواية الحسن ابـن الجـهـم

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث:

«قلـت لـه ـ يعني العبد الصالـح عليه السلام ـ: يُروى عـن أبي عبد الله عليه السلام شيئاً ويروى عنه أيضاً خلاف ذلك، فبأيهما نأخذ؟

قال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه».

٧ـ روايـة محمد ابـن عـبـد الله

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبد الله قال:

«قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟

قـال: إذا ورد عليكم خبران مختلفـان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه».

٨ـ رواية سماعة ابـن مـهـران

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران، قال:

«قلـت لأبي عبـد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان واحـد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا.

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل.

قلت: لابد أن نعمل بواحد منهما.

قال: خذ بما خالف العامة»(١).

٩- رواية المعلى ابن خنيس

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟

قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله.

قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».

١٠- رواية الحسين ابن المختار

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: أرايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ؟

قال: كنت آخذ بالأخير.

فقال لي: رحمك الله تعالى».

١١- رواية أبي عمرو الكناني

الحادي عشر: ما بسنده الصحيح ظاهراً عن أبي عمروا الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام:

---

(١) هذا ظاهر في لزوم التوقف مع إلا مكان واختصاص الترجيح بصورة الضرورة في العمل بأحد الخبرين، ومقتضى الجمع بينه وبين النصوص الأخر تقييدها به. اللهم إلا أن يدعى أن إهمال النصوص للقيد المذكور مع كثرتها مما يناسب حمله على الاستحباب. أو يقال: إنه مختص بصورة إمكان لقاء الإمام والفحص منه فلا يشمل عصر الغيبة. فلاحظ.

«قـال: يا أبـا عمرو أرأيت لـو حدثتك بحديث أو أفتيتـك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما وأدعُ الآخر.

قـال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبـى الله إلا أن يعبد سراً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبى الله لنا في دينه إلا التقية».

١٢- رواية محمد بن مسلم

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟

قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»(١).

١٣- رواية أبي حيون

الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام:

«إن في أخبارنـا محكماً كمحكم القرآن، ومتشـابهاً كمتشـابه القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا».

---

(١) لم يتضح في كون الرواية الشريفة من الروايات الدالة على الترجيح.

ودعوى: ظهورها في ترجيح اللاحق الذي يكون ناسخاً.

ممنوعـة: فـإن مجرد إمكان كون اللاحق ناسـخاً لا يصلـح للترجيح ما لم يدل الدليل على الإرجاع إلى ذلك أو جعله ضابطاً وليس في هذه الرواية ما يقتضي ذلك، خصوصاً مع قرب احتمال اختصاص احتمال النسـخ فيهـا بإخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم. نعم قـد يتجـه الترجيح بذلك بناء على الترجيح بكل مزية ولـو لم تكن منصوصة. إلا أنه خارج عن محل الكلام، وهو الأخبار الدالة على الترجيح.

١٤- رواية داود بن فرقد

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتنصرف على وجه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب».

وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة(١).

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على التراجيح.

---

(١) لا ظهور للروايتين في ذلك، أما الأولى فلأن المتشابه هو الذي لا ظهور له، فلا يكون حجة أصلاً حتى يصلح لمعارضة الحكم ويحتاج إلى الترجيح بينهما. وأما الثانية فلأنه ليس فيها تعرض للترجيح بوجه، بل ليس فيها إلا التنبيه على لزوم التثبت في فهم الكلام وعدم الجمود على ظواهره البدوية الأولية.

بل لعلها ظاهرة في التنبيه إلى سلوكهم عليهم السلام طريق التورية لبعض المصالح دفعاً لتوهم صدور تناقض كلامهم المخل بمقامهم وعصمتهم. فلاحظ.

[علاج التعارض المتوهم بين الأخبار العلاجية]

علاج تعارض الأخبار العلاجية في مواضع:

إذا عرفت ما تلوناه عليك فلا يخفى عليك أن ظواهرها متعارضة فلابد من التكلم في علاج ذلك.

والكلام في ذلك يقع في مواضع:

الموضع الأول: علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة

الأول: في علاج تعارض مقبولة أبن حنظلة ومرفوعة زرارة، حيث أن الأولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، والثانية بالعكس، وهي(١) وإن كان ضعيفة السند، إلا أنها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح(٢)، فإن طريقتهم(٣) مستمرة على تقديم المشهور

(١) يعني: الثانية، وهي المرفوعة.

(٢) إن كانت الموافقة لسيرة العلماء تقتضي جبر المرفوعة ووهن المقبولة فلا موجب لعلاج المتعارض بينهما، بل يتعين العمل على المرفوعة وإهمال المقبولة، وإن لم يكن كذلك تعين إهمال المرفوعة والنظر في المقبولة لا غير، ولم يحتج إلى علاج التعارض بينهما على كل حال، والظاهر الثاني لأن مجرد موافقة المرفوعة لسيرة العلماء لا يقتضي جبرها مع ظهور عدم اعتمادهم عليها لعدم معروفيتها بينهم. فالمهم النظر في وجه مخالفة سيرتهم للمقبولة لو تمت دلالتها على ما ذكره المصنف‏ﭬ وتمت سيرتهم على خلافها، وسيأتي الكلام في ذلك.

(٣) أشرنا في تعقيب كلام المصنف‏ﭬ في المقبولة إلى الإشكال في تحصيل

على الشـاذ، والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة، إلا أن عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذة من حيث الرواية، حيث لم يوجـد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكها إلا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة.

إلا أن يقـال: إن المرفوعـة تـدل على تقديم المشـهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة(١)، ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية(٢).

مـع أنا نمنع أن عمل المشـهور على تقديم الخبر المشـهور رواية على غـيره إذا كان الغير أصـح منه من حيث صفات الـراوي، خصوصاً صفة الأفقهية(٣).

سيرتهم وأن سيرتهم إنما تحصل في الجملة بالإضافة إلى الشهرة الفتوائية لا الروايتية التي هي محل الكلام في المقبولة.

(١) يعنـي: فيلزم من الرجوع للمرفوعة تركهـا والعمل بالمقبولة، ولا بأس بذلك إذا كانت الرواية ناظرة إلى قضية حقيقية صالحة لشمول نفسها.

نعـم هـو فرع حجيـة الرواية في نفسـها، ولا مجال لذلـك في المرفوعة. مع أن الأنصـاف أنه لا مجال لشـمول المرفوعة لنفسـها، لا من جهة امتناع شـمول القضية لنفسـها عقـلاً، بل مـن جهة اسـتلزامه إبطـال الحكم فيهـا بالترجيح بالشـهرة قبل الصفـات بحيـث لا يكون له مـورد إلا ترجيـح المقبولة فقط عـلى المرفوعة، فتكون المرفوعة مسوقة لبيان حكم نفسها فقط، وهو مستهجن جداً، بل ممتنع، كما أوضحناه عند الكلام في آية النبأ من أدلة حجية خبر الواحد. فراجع.

(٢) يعني: كي يتعين ترجيح المرفوعة.

(٣) تقـدم منـه في تعقيـب المقبولة بيـان أهميـة الأفقهية في ترجيـح الرواية. فراجع.

ويمكن أن يقال: إن السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما مـن حيث الصفات فقال عليه السلام: «الحكم ما حكم بـه أعدلهما... الخ» مع أن السائل ذكر إنهما اختلفا في حديثكم(١).

ومـن هنـا اتفق الفقهاء على عـدم الترجيح بين الحـكام إلا بالفقاهة والورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين مـن دون تعرض الراوي لكون منشـأ اختلافهما الاختـلاف في الروايات، حيـث قـال عليه السلام: «ينظـر إلى أفقههـما وأعلمهـما وأورعهما فينفـذ حكمه» وحينئذٍ فيكون الصفات من مرجحات الحكمين.

نعم لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظة الترجيح في مسـتنديهما وأمـره بالاجتهاد والعمـل في الواقعة على طبـق الراجح من الخبريـن، مع إلغاء حكومة الحكمين كلاهما(٢)، فأول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب، فينطبق على المرفوعة.

نعـم قد يورد على هذا الوجـه أن اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع

---

(١) يعنـي: فعـدول الإمـام عليه السلام مـع ذلـك عن الترجيـح بـين الروايتين إلى الترجيح بين الحكمين ظاهر في كون الصفات من مرجحات الحكم لا الرواية، وهذا بخلاف الترجيح بالشهرة في الرواية وما بعدها، فإنه ظاهر في كونه ترجيحاً للرواية، كما تقدم منا في تعقيب الكلام في المقبولة.

(٢) لعـدم تعرض الإمام عليه السلام للحكمين بعد ذلك أصلاً، بل ظاهر الأسـئلة والأجوبـة كـون المنظور هـو الروايـات التي أعتمـد عليهما الحاكمان، فيـدل على أن الترجيـح بـين الروايات لا يرجـع إلى الترجيح بين الحكمين بالآخـره، بل هو مبني على إلغائهما كما أشرنا إليه في تعقيب الكلام في المقبولة. فتأمل.

مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدعي(١).

ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم(٢).

---

(١) كأنه لأنه إذا فرض كون الترجيح بالشهرة وما بعدها من حيث الروايات مع قطع النظر عن الحكمين، بل مبنياً على إلغائهما، فحيث بنى الفقهاء على التخيير مع تكافؤ الروايات تعين البناء على التخيير في المقام، فيختار كل من الخصمين ما يلائمه من الروايات، وحينئذٍ فحيث كان هذا لا يرفع التنازع فلابد من البناء على كون الترجيح في المقبولة بين الحكمين وأن الحكمين لا يسقطان بتساوي الحاكمين فلا يلحقه التخيير الذي هو مختص عند الفقهاء بتعارض الروايات لا بتعارض الأحكام.

لكن قد يندفع الإشكال المذكور بأن امتناع التخيير هنا لا ينافي سقوط الحكمين بتساوي الحاكمين وأن الترجيح في المقبولة بالشهرة وما بعدها بين الروايات لا بين الحكمين، غاية الأمر أنه بناء على التخيير مع تكافؤ الروايات فلا يجري ذلك في باب التنازع للمحذور المذكور، فعدم جريان التخيير في مورد المقبولة لا ينافي كون الترجيح فيها بين الروايات. على أنك عرفت الإشكال فيما ذهب إليه المشهور من التخيير في تكافؤ الروايات.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا مجال للاستدلال بالمقبولة على بطلان التخيير ولزوم التوقف في المتكافئين، لإمكان خصوصية موردها من حيث تعذر الرجوع للتخيير في مورد التخاصم. فلاحظ.

(٢) وهو الذي يتفق عليه المتخاصمان ممن له الأهلية من دون أن يكون منصوباً للقضاء. لكن لا مجال لحمل الرواية على ذلك، لظهورها في كون الرجوع إلى الحاكمين بملاك كونهما منصوبين من قبل الإمام عليه السلام، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً». اللهم إلا أن يرجع ما ذكره إلى ما ذكرناه في دفع الإشكال.

وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد(١).

الموضع الثاني

الثاني: أن الحديث الثامن وهي رواية الاحتجاج عن سماعة يدل على وجوب التوقف أولاً ثم مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم، وأخبار التوقف على ما عرفت(٢) وستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم، فتدل الرواية على أن الترجيح بمخالفة العامة بل غيرها من المرجحات(٣) ـ إنما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة(٤) بالرجوع إلى الإمام عليه السلام، كما ذهب إليه بعض.

وهذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجحات ابتداء بقول مطلق(٥)، بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم،

---

(١) لأن العمدة في هذا التوجيه أن الترجيح في المقبولة بصفات الرواي بين الحكمين لا بين الروايات، وما تقدم من الأشكال لا دخل له بذلك، بل هو متوجه إلى دعوى أن الترجيح بالشهرة وما بعدها للروايات بعد إلغاء الحكمين، فتأمل جيداً.

(٢) عند الكلام في مقتضى الأصل في المتعارضين في رد أخبار التوقف.

(٣) فإنها وإن اختصت بالترجيح بمخالفة العامة، إلا أن الأمر فيها بالتوقف ظاهر في عدم الرجوع لبقية المرجحات أيضاً مع التمكن منه.

(٤) الذي تدل عليه الرواية اعتبار الضرورة للعمل وعدم إمكان التوقف، لا اعتبار العجز عن تحصيل العلم، كما يظهر من المصنف قدس سره، وعلى كل حال فهي على خلاف ظاهر الأخبار الأخر.

(٥) لكن هذا لا أثر له في زماننا، لفرض تعذر الرجوع للإمام عليه السلام بسبب غيبته، وهذا بخلاف المعنى الذي ذكرناه، فإنه مما يمكن الابتلاء به في زماننا، إذ الواقعة التي يبتلي بها المكلف قد يمكن التوقف فيها عن العمل بالخبرين، وقد يتعذر

كالمقبولـة الآمرة بالرجـوع إلى المرجحات ثم بالإرجاء حتى يلقى الإمام، فيكـون وجـوب الرجوع إلى الإمـام بعد فقد المرجحـات. والظاهر لزوم طرحها، لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها(١)، فيبقى أطلاقات الترجيح سليمة(٢)

الموضـع الثالـث

الثالـث: أن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق مـا أقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة(٣)، إلا أنه قد يستبعد ذلك، لورود تلك المطلقات في

ذلك ويضطر إلى العمل، فيكون لاختلاف الأخبار في ذلك أثر عملي.

(١) كأنـه للتبايـن بينهـما بناء عـلى ما ذكـره المصنف في معنى رواية سـماعة، وحيـث كانـت المقبولة أقوى سـنداً تعين العمـل عليها وطرح رواية سـماعة. لكن عرفـت الأشـكال فيما ذكـره المصنـفقدس سره، وأن مفـاد رواية سـماعة هـو التوقف مع التمكن، والمقبولة ليسـت صريحة في خصوص صـورة التمكن من التوقف، فتكون كسـائر المطلقـات أعم من رواية سـماعة من هذه الجهـة لا مباينة لهـا. فيتعين العمل برواية سماعة لو فرض اعتبار سندها.

والـذي ينبغي أن يقـال: مقتضى الجمع العرفي بين رواية سـماعة والمقبولة هو تقييـد المقبولـة بها، فيكـون المتحصل منهـما: أنه مع عـدم الـضرورة العرفية للعمل يتوقـف عملاً برواية سـماعة المقيـدة للمقبولـة ونحوها من روايـات الترجيح، ولا يرجع الترجيح إلا مع الضرورة. لكن من القريب جداً حمل الأمر بالتوقف مع عدم الضرورة في رواية سماعة على الاستحباب. أو على صورة التمكن من لقاء الإمامعليه السلام كما أشرنا إليه في تعقيب الرواية عند ذكر المصنفقدس سره لها. فلاحظ.

(٢) مـع فـرض رجحان المقبولة يكـون العمل بها معتضـدة بالإطلاقات لا بالإطلاقات فقط. فتأمل.

(٣) لأنها أجمع النصوص للمرجحات، حيث اشتملت على الترجيح بالشهرة

مقـام الحاجة(١)، فلا بد من جعل المقبولة كاشـفة عـن قرينة متصلة فهم منهـا الإمامعليه السلام أن مراد الراوي تسـاوي الروايتين من سـاير الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الموضع الرابع

الرابـع: أن الحديث الثـاني عشر الدال على نسـخ الحديث بالحديث على تقدير شـموله للروايات الإمامية(٢) ـ بناء على القول بكشفهمعليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندهم ـ هل هو مقدم على باقي الترجيحات، أو مؤخر؟ وجهان.

وموافقـة الكتـاب ومخالفة العامة، وقـد أقتصر في أكثر النصوص عـلى الأخيرين أو الأخير فقط.

نعم قد اشـتملت مرفوعة زرارة عـلى الترجيح بصفات الراوي وبالاحتياط، كـما اشـتملت بعض النصوص عـلى التراجيـح بالتأخر الزمـاني. لكـن المرفوعة قد عرفـت ضعف سـندها، والنصوص التي اشـتملت عـلى الترجيح بالتأخـر الزماني سيأتي الكلام فيها.

(١) هـذا لا يختص بتلك المطلقات، بل هو جارٍ في أكثر المطلقات الواردة في الشرع، وما ذكره المصنفقدس سره من كشـف المقيد عن احتفاف المطلق بالقرينة جار فيها أيضاً، كما يأتي قريب منه في المقام الرابع.

(٢) عرفت عند التعرض للحديث أنه غير وارد في مقام الترجيح. مع أنه لا معنى لتوهم شـموله للروايات الإمامية، لاختصاص السؤال فيه بالروايات المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

نعـم لـو أسـتفيد منه الترجيـح باحتـمال النسـخ مطلقـاً كان اللازم شـموله للروايات الإمامية لو فرض جريان النسـخ فيما تضمنته من الأحكام. وكذا بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة. كما أشرنا إليه هناك. فلاحظ.

مـن أن النسـخ من جهات التـصرف في الظاهر، لأنـه من تخصيص الأزمـان(١)، ولـذا ذكروه في تعـارض الأحوال(٢)، وقد مر و سـيجيء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر(٣).

ومن أن النسـخ على فرض ثبوته في غاية القلة، فلا يعتنى به في مقام الجمع، ولا يحكم به العرف(٤)، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الأخر، كما إذا أمتنع الجمع. وسيجيء بعض الكلام في ذلك.

الموضع الخامس

الخامـس: أن الروايتـين الأخيرتـين ظاهرتان في وجـوب الجمع بين الأقـوال الصـادرة عن الأئمـةعليهم السلام برد المتشـابه إلى المحكـم(٥)، والمراد بالمتشابه بقرينة قوله: «ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا» هو الظاهر الذي أريد

---

(١) هـذا ممنوع، بـل الظاهر أنه رفع للحكم حقيقة، كما أوضحناه في مبحث الجمع بين العام والخاص من حاشيتنا على الكفاية.

(٢) يعني: أحوال اللفظ، كالحقيقة والمجاز والاشتراك والعموم والخصوص وغيرها مما يرجع إلى تشخيص المراد من الكلام.

(٣) لأنـه من الجمـع العرفي الذي ينـصرف عن مورده التعـارض الذي هو موضوع التراجيح.

(٤) هـذا وإن رجـع إلى أنه ليس جهة عرفية في الترجيح كالجمع العرفي فهو إنـما يقتضي عـدم تقدمه على بقية المرجحـات التي موضوعها التعـارض، لا تقدمها عليـه. وإن رجع أنه ليس جهة للترجيح أصلاً فهو خلاف فرض دلالة النص عليه، فـإن عـدم الترجيح به عرفـاً لا يمنع من الترجيـح به شرعاً. فالعمـدة ما عرفت من قصور النص عن إفادة الرجيح به.

(٥) عرفت أن الرواية الأخيرة أجنبية عن مقام الترجيح.

منه خلافه، إذ المتشـابه إما المجمل، وإما المـأول، ولا معنى للنهي عن اتباه المجمل(١) فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص أو إلى الأظهر(٢).

وهذا المعنى لما كان مركوزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكية عنهم بإسناد الثقات التي تنزل منزلة المعلوم الصدور.

فالمـراد أنـه لا يجـوز المبادرة إلى طـرح الخبر المنافي لخـبر آخر أرجح منه إذا أمكن ردّ المتشـابه منها إلى المحكم، و أن الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكية عنهم، ولم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

والغـرض مـن الروايتين الحث على الاجتهاد واسـتفراغ الوسـع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه.

---

(١) يمكـن النهـي عن اتبـاع المجمل بأن يـراد باتباعه بعد تأويله وتفسـيره بالـرأي، أو الأخـذ بظهوره البدوي مع إغفال ما أحتف بـه مما أوجب إجماله. ولعله إليه يشـير قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَـاءَ تَأْوِيلِـه**﴾. ومن ثم تقدم أن الحديث خارج عـن باب الترجيح، لعدم حجية المتشابه ذاتاً.

(٢) يعنـي: في مقابل العمـل بالظاهر مع قيام القرينة على تأويله وعدم إرادة ظاهره. وكلام المصنفﭪ لا يخلو عن غموض.

المقام الثالث

في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة

التعدي عن المرجحات المنصوصة

حاصل ما يستفاد من أخبار الترجيح

فنقول: اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار ـ بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول(١) على الطرح، و بعدما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما ـ هو(٢) أن الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ(٣) (ثم) بالأعدلية والأوثقية(٤) ثم بمخالفة العامة(٥) ثم بمخالفة

(١) يعني: المقبول عرفاً، وهو الجمع الدلالي بين الظاهر والأظهر.

(٢) خبر (أن) في قوله: «اعلم: أن حاصل ما يستفاد...».

(٣) كما هو مقتضى المرفوعة، بل المقبولة بناء على ما تقدم من أن الترجيح بصفات الراوي فيها للحكمين لا للروايات، وأن أول مرجحات الروايات فيها هي الشهرة.

(٤) لا دليل على الترجيح بذلك إلا المرفوعة التي عرفت الإشكال في سندها واعتماد الأصحاب عليها.

(٥) كما تظافرت به النصوص ويقتضيه الجمع بينها وبين المقبولة والمرفوعة.

ميل الحكام(١).

وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ(٢) به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل.

ولأجل ما ذكر لم يذكر ثقة الإسلام رضوان الله عليه في مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكر، فقال:

كلام الشيخ الكليني في ديباجة الكافي

«اعلم يا أخي ـ أرشدك الله ـ أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «أعرضوهما على كتاب الله عز وجل فما وافق على كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه» وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم» وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه» ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله ولا نجد شيئاً

---

(١) كما هو مقتضى المقبولة.

(٢) هذا محل إشكال، خصوصاً لو كان الدليلان المتعارضان في رتبة سابقة على الدليل القطعي المذكور كالدليل مع الأصل، فإن اعتضاد الدليل المتقدم رتبة بالمتأخر يحتاج إلى دليل.

نعم لو فرض تساقط المتعارضين كان الرجوع للدليل المتأخر رتبته متعيناً. لكنه يكون حينئذٍ مرجعاً لا مرجحاً. مع أن تخصيص السنة المعاضدة لأحد الخبرين بما كانت قطعية في غير محله، بل تشمل مثل العام الظني العاضد لأحد الخاصين المتعارضين، فإخراج موافقة الكتاب عن سمت بقية المرجحات مع تعرض النصوص لها في سياقها في غير محله.

أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» انتهى.

توضيح كلام الشيخ الكليني

ولعله ترك الترجيح بالأعدلية والأوثقية لأن الترجيح بذلك مركوز في أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف(١).

وحكي عن بعض الإخباريين أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلها صحيحة(٢).

وقوله: «ولا نعلم من ذلك إلا أقله» إشارة إلى أن العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها أو كونها مجمعاً عليها قليل، والتعويل على الظن بذلك عارٍ عن الدليل.

وقوله: «لا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع... الخ» أما أوسعيه التخيير فواضح. وأما وجه كونه أحوط مع أن الأحوط التوقف والاحتياط في العمل بلا يبعد أن يكون من جهة أن في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والإفتاء بكون مضمونها حكم الله هو لا غير، وتقييد إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد(٣). ولذا طعن غير واحد

---

(١) أو لما عرفت من قصور الأدلة عن إثبات الترجيح بهما، لعدم ثبوت اعتبار المرفوعة وكون الترجيح بهما في المقبولة بين الحكمين لا بين الروايات.

(٢) يعني: معتمدة مقبولة ولو لقرائن خارجية تامة عنده، لا أنها صحيحة بالمعنى المصطلح، لتأخر الاصطلاح المذكور عن عصر الكليني قدس سره، وعدم كون جميع أخباره صحيحة بالمعنى المذكور قطعاً.

(٣) وعليه فيكون التخيير أحوط من الترجيح بغير علم، لا أنه أحوط من جميع الجهات بحيث يتعين البناء عليه في قبال التوقف. لكنه خلاف ظاهر كلامه قدس سره.

من الإخباريين على رؤساء المذهب ـ مثل المحقق والعلامة ـ بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا أثر.

كلام المحدث البحراني

قال المحدث البحراني قدس سره في هذا المقام من مقدمات الحدائق:

«أنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام مالا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات» انتهى.

المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني

أقول: قد عرفت أن الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع، لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذٍ.

نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الأصل عدم الترجيح إلا بما علم كونه مرجحاً. لكن عرفت أن المختار مع التكافؤ هو التخيير(١). فالأصل هو العمل بالراجح.

إلا أن يقال: إن إطلاقات التخيير حاكمة على هذا الأصل، فلابد للمعتدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين، إما أن

ولعله لذا قيل بمصيره إلى استحباب الترجيح بالمرجحات المذكورة وعدم وجوبه، إذ لو كان واجباً لكان اشتباه جهات الترجيح موجباً لسقوط الخبرين معاً لأنه من اشتباه الحجة باللاحجة الموجب للتوقف ولا يبقى وجه للتخيير. فتأمل.

(١) وعرفت الإشكال فيه.

يستنبط من النصوص ـ ولو بمعونة الفتاوى(١) ـ وجوب العمل بكل مزية يوجب أقربية ذيها إلى الواقع. وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه(٢).

عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة

والحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضى التزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضى بالتزام الثاني(٣). ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة، بل أدعى بعضهم ظهور الإجماع(٤) و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة.

ما يمكن أن يستفاد منه هذا المطلب

وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات. منها: الترجيح بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة، فإن

---

(١) إذا كانت الفتاوي بحيث تصلح لأن تكون قرينة على مفاد النصوص. وهو غير ظاهر.

(٢) فإذا فرض عدم سقوط الخبرين بالتعارض وقصور إطلاقات التخيير عن شمول صورة وجود بعض المرجحات غير المنصوصة كان المتيقن حجية الراجح حينئذٍ.

(٣) أما الأول فسيأتي الكلام فيه منه ومنا. وأما الثاني فلا يأتي منه التعرض لوجهه، والظاهر أنه لا وجه له، لعدم قصور في إطلاقات التخيير لو فرض تمامية الاستدلال بها. فلاحظ.

(٤) كيف يمكن دعوى الإجماع مع ما عرفت من الكليني الذي هو من أعيان الطائفة، ولاسيما مع عدم كون طريقة القدماء على التوسع في الاستدلال والتدقيق فيه حتى يمكن دعوى الاطلاع على سيرتهم في الترجيح بالنحو المذكور.

اعتبـار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع(١) في نظر الناظر في المتعارضين، من حيث أنه أقرب، من غير مدخلية خصوصية سـبب، وليستا كالأعدلية والأفقهية يحتملان لاعتبار الأقربية الحاصلة من

---

(١) إن كان المـراد بهذا أن الترجيـح وإن كان بأوثقية الراوي وأصدقيته، إلا أن علـة الترجيـح بذلـك كون الخبر الأوثـق والأصدق أقـرب إلى مطابقة الواقع لا لمحض التعبد.

فيندفع بأنه لو سلم ذلك إلا أن العلة في ذلك ليس هو أقربية الخبر من الواقع بنظر الناظر في المتعارضين ـ كما ذكره المصنفتيُّنُّ ـ بل بنظر الشارع، وحينئذٍ فلا مجال للتعـدي من ذلـك إلى كل مزية توجب الأقربية بنظرنا، بل لابد في التعبد من إحراز كونها موجبة للأقربية بنظر الشـارع، وذلـك لا ينفع فيما نحن فيه، لتوقفه على البيان الشرعي.

وإن كان المـراد أن الترجيـح ليـس بأصدقيـة الـراوي وأوثقيته في نفسـه، بل بأوثقيته وأصدقيته في خبره المفروض كونه معارضاً للآخر. وحينئذٍ فالخبر المشـتمل عـلى مزية توجب أقربيته للواقع هو الأوثق والأصدق، فيكون راويه أوثق وأصدق فيـه، وإن كان راوي الآخر أوثق وأصدق في نفسـه وبلحاظ أخباره الأخر، فمرجع المرجح المذكور إلى ترجيح الخبر الأقرب للواقع.

فيندفـع بأن الظاهر من الأوثقيـة والأصدقية في الراوي أوثقيته وأصدقيته في نفسه التي هي من سنخ الملكات الثابتة، لا في خصوص خبره التي هي أمر اتفاقي.

ثـم إن ظاهـر عبـارة المصنفتيُّنُّ هنـا إرادة المعنـى الأولى، وعبارتـه في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد قد تشعر بالمعنى الثاني. فراجع وتأمل.

هـذا كلـه مـع أن الأصدقيـة قـد ورد الترجيـح بهـا في المقبولـة للحكمين لا للروايات، كما تقدم من المصنفتيُّنُّ. والأوثقية قد ورد الترجيح بها في المرفوعة التي هي ضعيفة السند فالاستشهاد المذكور في المقام لا وجه له.

السبب الخاص(١).

وحينئـذٍ فنقـول: إذا كان أحد الراويين أضبط مـن الأخر أو أعرف بنقـل الحديـث بالمعنـى أو شـبه ذلـك فيكون أصـدق وأوثق مـن الراوي الأخـر، و نتعدى من صفـات الراوي المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربيـة صدورها، لأن أصدقية الراوي وأوثقيته لم يعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية(٢)، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والأخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

ويؤيـد مـا ذكرنـا: أن الـراوي(٣) بعـد سـماع الترجيـح بمجموع الصفـات لم يسـأل عن صورة وجـود بعضها وتخالفهـا في الروايتين، وإنما سـأل عن حكم صورة تسـاوي الراويـين في الصفات المذكـورة وغيرها، حتـى قـال: «لا يفضل أحدهما على صاحبه» يعنـى بمزية من المزايا أصلاً، فلـولا فهمـه أن كل واحد من هذه الصفات وما يشـبهها مزية مسـتقلة لم يكن وقع للسـؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن

---

(١) لأن الترجيـح بهما تعبدي لا عرفي، فلا مجال لاستكشـاف علة الترجيح بهما كي يتعدى عنها.

(٢) عرفت أن العلة هي حصول الصفة المذكورة بنظر الشارع لا بنظرنا، فلا مجال للتعدي إلى ما يوجب الأقربية بنظرنا.

(٣) هـذا إنـما يصلح مؤيداً لكـون المناط في الترجيح بالصفـات المذكورة في الـراوي هـو أفضليته من دون خصوصيـة لاجتماع الصفات فيـه، ولا يصلح مؤيداً للتعدي من مرجحات الراوي إلى مرجحات الرواية. فلاحظ.

حكم عدم اجتماع الصفات. فافهم.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» توضيح ذلك:

أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل، كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ مالا يعرفه إلا القليل، ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعي المتن والدلالة، حتى يصير مما لا ريب فيه، وإلا لم يكن فرضهما مشهورين(١)، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة(٢)، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخر(٣). فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ(٤) ومعناه أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل

---

(١) لامتناع كون كلا المتعارضين مقطوعاً به من جميع الجهات لاستلزامه القطع بالمتنافيين.

(٢) بل ينبغي جعل الشهرة أول المرجحات لأنها توجب القطع بمضمون الراجح.

(٣) هذا من شؤون فرضهما معاً مشهورين فامتناعه لامتناع الفرض المذكور، فلا وجه لعده محذوراً في قباله.

(٤) لكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي كون المراد من الريب المنفي هو الريب من حيث الصدور فقط، ويكون المراد بنفي الريب نفيه ادعاءاً، بمعنى: أن المشهور لا ينبغي أن يرتاب في صدوره، لأن الشهرة مما من شأنه أن يوجب القطع بالصدور، فيكون حاصل التعليل: لزوم الترجيح بكل ما من شأنه أن يوجب القطع نوعاً بصدور الخبر من القرائن، لا الترجيح بكل جهة تقتضي عدم الريب في أحد

فيه(١)، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق والرشد في خلافهم، وأن ما وافقهم فيه التقية، فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمارة الحق والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب(٢).

الخبرين بالإضافة إلى الآخر. وقد تقدم قريب من ذلك في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد.

(١) يعني: في المشهور.

(٢) لا يخفى أن الوجه المتقدم لا يقتضي الترجيح بمطلق الظن، بل بالغلبة. مع أن الإمام عليه السلام لم يتعرض للغلبة، وظاهر كلامه كون القضية دائمية، فلو ثبت من الخارج أنها غالبية كشف ذلك عن جعله عليه السلام الغلبة حجة في المقام، وذلك يقتضي الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه، لعدم الإحاطة بالجهات الموجبة لحجية الغلبة في المقام، ولعل الملحوظ الغلبة بمرتبة خاصة أو بوجه خاص لا يوجد في بقية موارد الغلبة، فضلاً عن بقية موارد الظن.

هذا مع أن التعليل بذلك لم يرد إلا في المرفوعة التي عرفت الأشكال في الاستدلال بها، وأما المقبولة فلا ظهور لها في التعليل، بل في مجرد الحكم بصحة المخالف للعامة، وهو من سنخ الحكم بالترجيح من دون تعليل، فلا مجال للتعدي عن مورده، كما يظهر بالتأمل.

بل الإنصاف(١) أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الأخر وإن لم يكن عليه أمارة المطابقة، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل» فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا(٢) من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه.

ومنها: قوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» دلّ على أنه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريب ليس في الأخر ذلك الريب يجب الأخذ(٣) به، وليس المراد نفى مطلق الريب(٤)، كما لا يخفى. وحينئذٍ

(١) هذا غير ظاهر من التعليل المذكور.

(٢) بل ما ذكرنا من مجرد الحكم بحجية الأمارة المذكورة من دون تعرض إلى وجه حتى يمكن التصدي عن مورده.

(٣) لا يخفى أن ذلك لم يرد في لسان أخبار الترجيح التي ذكرها، وإنما هي رواية مستقلة، فهي بلسان أدلة النهي عن العمل بغير علم، فإن تمت إطلاقات التخيير كانت حاكمة عليها في كلا المتعارضين، وإن تم دليل الترجيح بكل مزية أو بمزايا خاصة كان حاكماً عليها في الراجح، وإن تمت إطلاقات التوقف كانت عاضدة لها. وعلى كل حال فهي أجنبية عن المقام ولا تصلح لبيان المراد من أخباره.

(٤) هذا غير ظاهر بعد ما عرفت من كون المضمون قد ورد في رواية مستقلة ظاهرة في النهي عن العمل بغير علم. نعم لو ورد في تعليل بعض المرجحات الظنية كان لما ذكره وجه.

والذي تحصل مما ذكرنا: أنه لم يظهر وجه معتد به في التعدي عن المرجحات المنصوصة بعد كون الترجيح على خلاف الأصل أو إطلاق التوقف أو التخيير.

فـإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفضـه والأخر منقولاً بالمعنى وجب الأخـذ بالأول، لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه، وكذا إذا كان أحدهما أعلى سـنداً لقلة الوسـائط... إلى غير ذلك مـن المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح.

بـل لعـل التأمل في النصوص شـاهد بعدمه، لعدم مناسـبته لترتيـب المرجحات في النصوص، ولا لفرض الخبرين متسـاويين، لندرة فرض التساوي من جميع الجهات الداخلية والخارجية .

وأمـا بنـاء الأصحاب عليه ـ لو تم ـ فلعله ناشـئ عن كونه مقتضى الاحتياط الراجـح بنـاءً على أن المرجع بعد الترجيـح هو التخيير، لا التوقـف. فلاحظ وتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

المقام الرابع

في بيان المرجحات(١)

أصناف المرجحات

وهي على قسمين:

أحدهما: ما يكون داخلياً، وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه، بل متقومة(٢) بما فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجياً، بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً، كالأصل والكتاب، أو غير معتبر في نفسه، كالشهرة ونحوها.

ثم المعتبر [المستقل خ.ل] إما أن يكون مؤثراً في أقربية أحد الخبرين إلى الواقع، كالكتاب والأصل ـ بناء على إفادته الظن ـ أو غير مؤثر، ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب، و الأصل، بناء على كونه من باب التعبد

---

(١) الكلام في هذا المقام مبني على ما سبق منه‌ؒ من التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٢) يعني: منعوتة بالخبر الذي أشتمل عليها وكانت من شؤونه، كأصدقية راويه.

الظاهري.

وجعل المستقل المعتبر مطلقاً خصوصاً ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة(١).

---

(١) لم يتضح الوجه في المسامحة في جعل المستقل مرجحاً، خصوصاً بناءً على أن التعادل يقتضي التخيير، إذ بناء على ذلك يكون لمرجحيته أثر عملي، مثلاً لو كان العموم الكتابي مرجحاً لزم العمل بالخبر الموافق له، أما لو لم يكن مرجحاً فيجوز اختيار الخبر المخالف له وتخصيصه به.

وأما بناءً على أن التعادل يقتضي التوقف فالأثر في مثل ذلك وإن لم يظهر، إلا أنه قد يظهر فيما لو كان مفاد الخبر الموافق للعموم زائداً على مضمون العموم، كما لو دل العموم على رجحان شيء ودل أحد الخبرين على وجوبه والآخر على عدم مشروعيته، فإنه لو كان العموم مرجحاً للخبر الدال على الوجوب لزم البناء على الوجوب، أما لو لم يكن مرجحاً لزم البناء على مجرد رجحانه عملاً بالعموم بعد تساقط الخبرين المتعارضين.

نعم لا مجال لعدّ مالا يؤثر في أقربية أحد الخبرين للواقع من المرجحات، لأن ملاك الترجيح بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة هو أقربية أحد الخبرين من الواقع، كما تقدم. ولعله يأتي بعض الكلام في ذلك.

[المرجحات الداخلية]

أما الداخلي فهو على الأقسام، لأنه:

إما أن يكون راجعاً إلى الصدور، فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور، و أبعد عن الكذب، سواءً كان راجعاً إلى سنده كصفات الراوي، أو إلى متنة كالأفصحية، وهذا لا يكون إلا في أخبار الآحاد.

وإما أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً للعامة، أو لعمل سلطان الجور، أو قاضي الجور، بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية(١).

وإما أن يكون راجعاً إلى مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى(٢)، إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكمخالفة العامة، بناءً على أن الوجه في الترجيح بها ما في أكثر الروايات من أن خلافهم أقرب إلى الحق، وكالترجيح بشهرة

---

(١) يأتي الكلام في وجه الترجيح بذلك عند الكلام في المرجحات الجهتية.

(٢) الظاهر أن المرجح المضموني هو ما يوجب الظن بمضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن الخبر، كالشهرة في الفتوى والعموم الكتابي. وأما النقل باللفظ والشهرة في الرواية فهما من المرجحات الصدورية لا المضمونية. فلاحظ.

الرواية ونحوها.

تأخر المرجحات الداخلية عن الترجيح بالدلالة والاستدلال عليه

وهذه الأنواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة، فإن الأقوى دلالة مقدم على ما كان أصح سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الأصحاب لأن صفات الرواية لا تزيده على المتواتر، وموافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد.

فكل ما يرجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الآخر.

والسر في ذلك ما أرشنا إليه سابقاً من أن مصب الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية، بل في جزئي كلام واحد (١).

وبتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتهما كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين، فيدخل في قوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» إلى أخر الرواية المتقدمة، وقوله عليه السلام: «إن في كلامنا محكماً ومتشابهاً، فردوا متشابهها إلى محكمها» ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل موارد السؤال عن علاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحير السائل فيهما، ولم يظهر المراد منهما إلا

---

(١) كأنه إشارة إلى ما ذكره في ضابط الجمع العرفي من أنه الجمع يختاره العرف لو جمع الكلامان في كلام واحد.

ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

نعم قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر، وهذا خارج عما نحن فيه(١).

وما ذكرناه كأنه مما لا خلاف فيه، كما أستظهره بعض مشايخنا المعاصرين. ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع.

ظاهر كلام الشيخ الطوسي خلاف ذلك

نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر، فضلاً من الظاهر والأظهر. فإنه قدس سره بعد بعدما ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال:

كلام الشيخ في الاستبصار

«وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين، فيعمل على أعدل الرواة في الطريقين، وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها نظر.

فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً.

وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما [كما في العموم من وجه خ.ل] وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، وكان لأحد التأويلين

---

(١) إذ الكلام في تعارض الدليلين الذين لا يمكن الجمع بينهما، والبحث في وجوه الجمع أجنبي عن ذلك.

خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه صريحاً أو تلويحاً لفضاً أو دليلاً [لفضاً أو منطوقاً أو دليل الخطاب خ.ل] وكان الآخر عارياً عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكان متحاذياً [متحاذيين خ.ل] كان العامل مخيراً في العمل بأيهما شاء(١)» انتهى موضع الحاجة.

وقال في العدة:

كلام الشيخ في العدة

«وأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح والترجيح يكون بأشياء.

منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها، والأخر مخالفاً، فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك ما يخالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقة والأخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفهم، فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتها، فإن كان رواته عدلاً [فإن كان أحدى الروايتين راويها عدلاً خ.ل] وجب العمل به وترك غير العدل. وسنبين القول في العدالة المرعية في هذا الباب.

فإن كان رواتها متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم، وإن كان الخبران موافقين للعامة أو

---

(١) قد يظهر منه إرادة التخيير بين التأويلين، وإن كان يمكن حمله على التخيير بين الخبرين مع إبقاء كل منهما على ظاهره، كما هو ظاهر ذيل كلامه الآتي عن العدة.

مخالفـين لهـم نظر في حالهما فإن كان متى عمل بأحـد الخبرين أمكن العمل بالآخر عـلى وجه من الوجوه وضرب من التأويل وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر [الآخر خ.ل] وجب العمل بالخبر الذي يمكن مـع العمل بـه العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعـاً منقولان مجمع على نقلهـما، وليس هنا قرينة يدل على صحة أحدهما ولا ما يرجح أحدهما على الآخـر، فينبغـي أن يعمل بهـما إذا أمكن، ولا يعمل بالخـبر الذي إذا عمل بـه وجـب إطراح العمل بالآخر، وإن لم يمكن العمـل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهـما أو أمكن حمـل كل واحد منهما على ما يوافـق الآخر، على وجه، كان الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء» انتهى.

وهذا كله كما ترى يشـمل على تعارض العام والخاص، مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص.

وقـد صرح في العدة في باب بناء العـام على الخاص بأن الرجوع إلى الترجيـح والتخيير إنما هو في تعـارض العامين، دون العام والخاص، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً.

واسـتدل على العمل بالخاص بما حاصلـه: أن العمل بالخاص ليس طرحـا للعام [بـل حمله خ.ل] على ما يمكن أن يريـده الحكيم، وأن العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع.

وهـو مناقـض صريح لما ذكـره هنا مـن أن الجمع من جهـة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

ظهور كلام المحدث البحراني في ذلك أيضاً

وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين، حيث أنكر(١) حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة لمعارضة خبر الرخصة، زاعماً أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب(٢)، بل ظاهرها تعين الرجوع إلى المرجحات المقررة.

يلوح ذلك من المحقق القمي أيضاً

وربما يلوح هذا أيضاً من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص، فإنه بعد ما حكم بوجوب البناء قال:

«وقد يستشكل بأن الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق للكتاب أو نحو ذلك، و هذا يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك.

وفيه: أن البحث(٣) منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص، لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية، إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي، وهو خارج عن المتنازع» انتهى.

المناقشة فيما ذكروه قدس سرهم

والتحقيق: أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل، لأن الأصل في

---

(١) كلام المحدث المذكور وإن أشترك مع ما ذكره الشيخ قدس سره في عدم تقديم المرجح الدلالي على بقية المرجحات، إلا أنه يختلف عنه في إهمال المرجح الدلالي مطلقاً ولو مع التساوي من الجهات الأخر لعدم التعرض له في نصوص الترجيح، مع أن صريح كلام الشيخ قدس سره الرجوع له حينئذٍ.

(٢) تقدم أن ظاهر خبر العيون المتقدم الإشارة إلى الجمع المذكور.

(٣) يعني: في مسألة الجمع بين العام والخاص.

الخبرين الصدق والحكم بصدورهما، فيفرضان كالمتواترين(١)، ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض، ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر.

مرجح التعارض بين النص والظاهر

وإن شئت قلت: إن مرجع التعارضيين بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل(٢).

وكذا الكلام في الظاهر والأظهر، فأن دليل حجية الأظهر يجعل قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه(٣) لأجل أصالة الظهور(٤)،

---

(١) لا إشكال في أن الأصل في الخبرين الصدور كالمتواترين، وذلك لا ينافي الخروج عن الأصل المذكور وإعمال الترجيح الصدوري فيهما محافظة على الظهور الذي هو مقتضى الأصل، ولا يقاس المقام بالمتواترين الذين لا يمكن إعمال الترجيح الصدوري فيهما مع فرض العلم بصدورهما معاً، فيتعين اللجوء للمرجح الدلالي.

نعم ما ذكره‌‌‌قدس‌سره من تخصيص العام المتواتر بخبر الواحد شاهد بما ذكره من تقديم الترجيح الدلالي على الترجيح الصدوري. فلاحظ.

(٢) هذا إنما يتم في الأصول العملية، أما الأصول اللفظية التي هي من سنخ الأمارات فموضوعها لا يرتفع بالدليل، بل يمكن فرض المعارضة بينهما.

فالعمدة: أن دليل العمل بالأصول اللفظية لما كان هو بناء العقلاء وأهل اللسان وكان عملهم بها مشروطاً بعدم وجود ما يصلح للقرينية عما كان حجة في نفسه كان لابد من رفع اليد عنها بالدليل المفروض. وهذا وإن كان تاماً إلا أنه لا مجال لرد منكره بما ذكره المصنف‌قدس‌سره.

(٣) يعني طرح دليل الأظهر.

(٤) يعني: في الظاهر. وكأن الوجه فيه ما سبق منه من ارتفاع الأصل بالدليل

ولا طـرح ظهـوره لظهور الظاهـر(١)، فتعـين العمل به وتأويـل الظاهر منهما. وقد تقدم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

الإشـكـال في الظاهرين اللذين يمكن رفع المنافاة بينهما بالتصرف في كل واحد منهما

نعـم يبقـى الإشـكال في الظاهريـن اللذين يمكن التـصرف في كل واحـد منهما بما يرفع منافاته الظاهر الآخـر(٢)، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السـند(٣) وطرح المرجوح(٤) وبين الحكـم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما(٥).

فعـلى مـا ذكرنا من أن دليـل حجية المعارض لا يجـوز طرحه لأجل أصالـة الظهور في صاحبه، بل الأمـر بالعكس، لأن الأصل يزاحم الدليل يجـب الحكـم في المقـام بالإجمال، لتكافـؤ أصالتي الحقيقـة في كل منهما مع العلـم إجمالاً بـإرادة خلاف الظاهر مـن أحدهما، فيتسـاقط الظهوران من الطرفـين، فيصـيران مجملين بالنسـبة إلى مورد التعـارض، فهما كظاهري

وقد عرفت الإشكال فيه، وأن العمدة في ذلك عدم بناء أهل اللسان على الرجوع إلى أصالة الظهور في فرض وجود ما يصلح للقرينية، وهو الأظهر.

(١) إذ لا معنى لرفع اليد عن الأقوى بالأضعف.

(٢) كـما في العامـين مـن وجـه، حيـث يمكن تخصيـص كل منهـما في مورد الاجتماع بالآخر.

(٣) أو من حيث الجهة، كالترجيح بمخالفة العامة.

(٤) ولازمه العمل بالراجح في تمام ما هو ظاهر فيه.

(٥) ولازمـه التوقـف عن كلا الخبريـن في مورد التعارض وسـقوط أصالة الظهـور فيهـما، لعـدم المرجـح بعد فـرض صلـوح كل منهـما لأن يكـون قرينة على التصرف في الآخر.

مقطوعي الصدور(١)، أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران.

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفا ودخولهما في الأخبار العلاجية، إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بإخراج كليهما عن ظاهريهما(٢) خلاف الظاهر. مع أنه لا محصل للحكم(٣) بصدور الخبرين والتعبد بكليهما لأجل أن يكون كل منهما سببا لإجمال الآخر، فيتوقف في العمل بهما، فيرجع إلى الأصل إذ لا يترتب

---

(١) لا يخفى أن مقطوعي الصدور وإن أمتنع الترجيح من حيث السند فيهما، إلا أنه لا مانع من الترجيح بينهما بالمرجحات الأخر، كموافقة الكتاب ومخالفة العامة، إذ لا مجال لدعوى قصور أدلتهما عن مقطوعي الصدور، ولاسيما بعد تأخر الترجيح بهما عن الترجيح بالشهرة التي هي موجبة لكون المشهور لا ريب فيه، كما تعرضت لذلك النصوص، حيث إن ظاهرها كون المشهور مقطوع الصدور أو كالمقطوع، كما تقدم.

أما في المقام فاللازم ـ بناء على ما ذكره المصنفﷺ ـ انسداد باب الترجيح مطلقاً، لفرض قصور أدلته عما إذا كان أحد الخبرين معارضاً لأصالة الظهور في الآخر، وأن اللازم التوقف عن أصالة الظهور.

(٢) بحيث لا يصلح كل منهما لأن يكون قرينة على الآخر.

(٣) هذا وإن كان مسلماً إلا أنه لا يقتضي ترجيح السند في أحد الخبرين ما لم تكن أخبار الترجيح شاملة له، فلو فرض قصورها عنه تعين التوقف لا بمعنى البناء على التعبد بكلا السندين، لعدم الأثر له بعد فرض لزوم الإجمال، بل بمعنى التوقف من جهة التعارض.

هذا كله مع فرض عدم الأثر للتعبد بالسند، أما مع فرض الأثر له ـ كما لو كان للدليلين مورد افتراق ـ فلا موقع لما ذكره المصنفﷺ. فلاحظ.

حينئذٍ ثمره على الأمر بالعمل بهما. نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين(١).

وهذا(٢) هو المتعين. ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك. إلا أن اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات(٣)، كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمين.

كما أن اللازم على الأول التوقف من أول الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما(٤)، وإلا فالتخيير من جهة العقل، بناءً على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحرمة(٥).

---

(١) البناء على أن المتباينين حجة على نفي الثالث محل كلام. ولا مجال للإطالة في ذلك.

(٢) يعني: البناء على الترجيح.

(٣) لأن موضوع أدلة التخيير كموضوع أدلة الترجيح هو التعارض، فلو فرض صدقه في محل الكلام لزم جريانهما معاً.

(٤) أما لو كان مخالفاً لهما فلا مجال للرجوع له، لا لكون المتعارضين حجة في نفي الثالث، لعدم ثبوت ذلك، بل لأن صلوح كل منهما لتفسير الآخر عرفاً يقتضي حجية أحد التفسيرين إجمالاً ورفع اليد به عن الأصل، وإن لم يكن مرجح لأحدهما بخصوصه، فهو نظير إجمال الدليل وتردده بين وجهين، حيث يكون حجة في نفي الثالث بلا إشكال. فتأمل.

(٥) هذا إنما يسلم مع تعذر كل من الموافقة والمخالفة القطعيتين، كما في الدوران بين الوجوب والحرمة.

وقد أشرنا سابقاً(١) إلى أنه قد يفصل في المسألة:

بين ما إذا كان الكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما في العامين من وجه، حيث أن الرجوع إلى المرجحات السندية فيها على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، ولا وجه له(٢)، والاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة، وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادة الافتراق، بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية(٣).

وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: «اغتسل للجمعة»، الظاهر في الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة»، الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية(٤) إنما هو من جهة(٥)

---

(١) في أواخر الكلام في قاعدة الجمع أولى من الطرح.

(٢) الوجه في دليله الترجيح لو فرض شموله للمقام، وعدم إمكان التفكيك فيه بين أجزاء مضمون الدليل الواحد. نعم الظاهر أن ذلك خلاف سيرتهم ولا تناسبه المرتكزات.

(٣) كأنه لاستبعاد التفكيك في التعبد بالسند بلحاظ أجزاء مضمون الدليل الواحد.

(٤) وهو استبعاد التفكيك في مثل العامين من وجه بين موردي الاجتماع والانفراد.

(٥) يعني: أن الاستبعاد المذكور مبني على ملاحظة حال العرف من حيث أن حجية الخبر عندهم من حيث كونه موجباً للظن بالصدور، ولا يعقل التفكيك في

أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي الافتراق ومادة الاجتماع كما أشرنا سابقاً(١) إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل.

وأما إذا عبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض.

الظن المذكور بالإضافة إلى أجزاء المضمون الواحد، أما بلحاظ حكم الشارع المبني على محض التعبد فلا مانع من فرض التفكيك المذكور.

أقول: إن كان مرجع التفكيك إلى التفكيك في الحجية من دون نفي للصدور فلا إشكال في إمكانه شرعاً، بل عرفاً، فيمكن أن يكون الخبر حجة في بعض مضمونه دون بعض من جهة المزاحم أو نحوه. أما لو كان مرجع التفكيك إلى التفكيك في الصدور ـ كما هو مقتضى كون المرجحات سندية ـ بحيث يكون مفاده التعبد بصدور الخبر بالإضافة إلى بعض المضمون وبعدم صدوره بالإضافة إلى البعض الآخر فهو وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنه بعيد جداً عن ظاهر أخبار الترجيح وتأباه المرتكزات في مفادها.

لكن هذا إنما يمنع من التفكيك بعد فرض الترجيح بالمرجحات السندية، ولا يمنع منه في غيرها من المرجحات، كما لعله ظاهر. بل قد يقال بإمكان التفكيك حتى في المرجحات السندية، لأنها لا ترجع إلى تكذيب المرجوح و التعبد بعد صدوره، بل إلى محض ترجيح الراجح في مقام العمل لأجل أقوائية سنده، وهذا لا ينافي التعبد بسند الآخر في غير مورد المعارضة، ولا يستلزم التفكيك المستشبع عرفاً. فتأمل جيداً.

(١) لم يتضح المراد بمحل الإشارة.

وكيف كان فترك التفصيل أوجه منه(١)، وهو (٢) أوجه من إطلاق إهمال المرجحات(٣).

وأما ما ذكرنا في وجهه(٤) من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين، لأصالة ظهور الآخر، فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر(٥).

وأما إذا كان محتاجاً إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما فحكمها حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين(٦) في أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن، فلابد من طرح أحدهما معيناً للترجيح أو غير معين للتخيير(٧)، و لا يقاس حالهما على حال مقطوعي

---

(١) يعني: التفصيل.

(٢) يعني: من التفصيل.

(٣) بل يلزم النظر في المرجحات مطلقاً، لإطلاق أدلته بعد صدق التعارض عرفاً في ذلك مع عدم كون أحدهما مفسراً للآخر عرفاً. ومجرد صلوح كل منهما لتفسير الآخر مع عدم شاهد يقتضي ترجيح أحدهما في ذلك لا يمنع من صدق التعارض.

(٤) يعني: وجه إهمال المرجحات.

(٥) بحيث يتعين بنفسه للقرينية عرفاً، حيث أنه يرتفع منه التعارض عرفاً فيرتفع موضوع أخبار العلاج.

(٦) كالمتباينين، حيث يمكن الجمع بينهما بتخصيص كل منهما.

(٧) عملاً بإطلاق دليلي الترجيح والتخيير بعد فرض صدق موضوعهما وهو التعارض. لكن تقدم عند الكلام في قاعدة أولوية الجمع من الطرح أن الظاهر

[معلومي خ.ل] الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما(١)، كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الكلام في أولوية الجمع على الطرح والمسألة محل الإشكال.

تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح

وقد تلخص مما ذكرنا: أن تقديم النص على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة، إذ الظاهر لا يعارض النص(٢) حتى يرجح النص عليه. نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور، لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر(٣)، فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر، نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر(٤).

انحصار الترجيح بالدلالة في تعارض الأظهر والظاهر

من سيرة العلماء عدم الرجوع للتخيير بل التوقف والرجوع للأصل إلا الشيخ في العدة والاستبصار.

نعم لا يهم ذلك بعد ما عرفت منا من أن حكم المتعارضين مع عدم الترجيح التوقف لا التخيير.

(١) الظاهر أنه لا موجب للجمع في مقطوعي الصدور، بل مع عدم المرجحات غير السندية يبنى على التساقط، إلا مع فرض وجود جمع عرفي فيتعين العمل عليه، وبدونه لا مجال للجمع، لعدم الدليل على حجية مقتضى الجمع غير العرفي.

نعم ليس معنى التساقط البناء على كذبهما، بل مجرد التوقف عنهما، وهو معنى التوقف هنا أيضاً، فلا فرق بين المقام وبين مقطوعي الصدور.

(٢) لأن الرجوع إلى أصالة الظهور إنما هو مع الشك في المراد ولا شك فيه مع ورود النص القطعي الصدور.

(٣) تقدم الكلام في وجه الحكومة في أوائل مبحث التعارض.

(٤) لأنه متعين للقرينية عرفاً، فيخرج المورد عن التعارض.

ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين(١) إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام(٢) لئلا(٣) يدخل في تعارض الظاهرين أو تعارض الظاهر والأظهر [وبين(٤) ما يكون التوجيه فيه قريباً خ.ل] وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً، مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك(٥)، لأن العبرة بوجوب احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في

---

(١) في مقابل العامين من وجه، حيث أن التعارض فيهما من تعارض الظاهرين لا النص والظاهر الذي هو محل الكلام.

(٢) كاحتمال كون الأمر فيه للإباحة فلا ينافي عموم الإباحة.

(٣) تعليل لقوله: «إذا فرض عدم...» يعني: إنما يحتاج إلى الغرض المذكور، لأنه مع عدمه يخرج المقام عن تعارض النص والظاهر إلى تعارض الأظهر والظاهر أو تعارض الظاهرين.

(٤) الظاهر أن قوله: «وبين... قريباً» زيادة يلزم حذفه، كما في بعض النسخ. نعم الظاهر أن تعارض العام والخاص المطلقين مفروض في كلام المصنف ﰂ مما يكون التوجيه فيه قريباً. فلاحظ.

(٥) يعني: فإن نفي البأس عن الترك نص في عدم الوجوب، فيعارض الصيغة الظاهرة فيه، إلا أن حمل الصيغة على غير الوجوب بعيد وليس كحمل العام على ما عدا الخاص. لكن لم يتضح الوجه في بعده، بل هو ممنوع، لاشتهار استعمال الصيغة في الندب. اللهم إلا أن يراد بصيغة الوجوب مادته، كما لو قيل: غسل الجمعة واجب، لا صيغة إفعل، إذ قد يدعى أن حمل التعبير المذكور على الاستحباب بعيد. أو يراد بنفي البأس ما يقتضي نفي الاستحباب أيضاً بنحو يلزم حمل الصيغة على الإباحة، فإنه بعيد عنها وليس كحملها على الاستحباب. فتأمل.

الغاية لأن مقتضى الجمع(١) بين العام والخاص بعينه موجود فيه.

ظهور خلاف ما ذكرنا من بعض الأصحاب

وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر(٢) من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة.

منها: ما يظهر من الشيخ رحمه الله في مسألة من زاد في صلاته ركعة، حيث حمل ما ورد في صحة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية، وعمل على عمومات إبطال الزيادة، وتبعه بعض متأخري المتأخرين.

لكن الشيخ رحمه الله كأنه بنى على ما تقدم من العدة والاستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر، أو على استفادة التقية من قرائن أخر(٣) غير موافقة مذهب العامة.

ومنها: ما تقدم من بعض المحدثين من مؤاخذة حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة(٤).

---

(١) وهو أولوية الجمع من الطرح. لكن الظاهر أن الملاك في الجميع هو لزوم الجمع العرفي، فاللازم النظر في الجمع فإن كان عرفياً كان متعيناً، وإلا فلا مجال له وإن لزم الطرح، لعدم الدليل على حجية الكلام في غير ما هو ظاهر فيه حينئذٍ.

(٢) يعني: من تقديم النص على الظاهر من دون نظر للمرجحات.

(٣) يعني: فلا يكون منشأ الحمل على التقية ملاحظة أدلة الترجيح، بل قيام الدليل الخاص على ورود الدليل في مقام التقية، فلا يعمل به حتى في فرض عدم المعارض له.

(٤) حيث استشكل فيه بأنه طريق جمع لا إشارة له في أخبار الباب، فإن ظاهره لزوم إهماله والرجوع إلى المرجحات المنصوصة وعدم الرجوع له حتى بعد

وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص، والظاهر في الوجوب والنص الصريح في الاستحباب وما يتلوهما في قرب التوجيه وبين غيرهما مما كان تأويل الظاهر فيه بعيداً، حيث قال(١) بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والصريح في الاستحباب

فقدها.

(١) المستفاد من هذا الكلام ليس هو التفصيل بين قرب التأويل وبعده، بل بين ما إذا كان التأويل مفاد أحد التأويلين، وما إذا لم يكن مفاده، بل يحمل الكلام عليه لمجرد الجمع بين الدليلين، فحمل الصيغة على الاستحباب إن كان لدليل يدل على الاستحباب فلا بأس به، وإن كان لدليل يدل على الرخصة فلا مجال له، لأن التأويل المذكور وإن كان رافعاً للتنافي بين الدليلين إلا أنه ليس مقتضى أحدهما، لظهور الأمر في الوجوب وظهور الرخصة فيها لا في الاستحباب، وهذا أجنبي عن قرب التأويل وبعده الذي ذكره المصنف{قدس سره}.

نعم ما ذكره هذا القائل إلغاء في الحقيقة للجمع العرفي، إذ لو فرض كون التأويل مفاد الدليل شرعي لم يكن للجمع أثر لكفاية الدليل الشرعي فيه، ولا أثر للدليل المسؤول، بل وجوده كالعدم، ولا فرق بين تأويله وطرحه، وهو كما ترى إلغاء له بلا وجه، بعد كونه داخلاً في دليل الحجية كالأظهر أو النص.

ولا تظهر الفائدة والعمل بالدليل المؤول إلا إذا بني على حمله على المعنى الذي لا ينافي الآخر بحيث يستفاد من الجمع بين الدليلين، لا من خصوص أحدهما. ولولا ذلك أشكل الجمع بين العام والخاص بحمل العام على الخاص، لوضوح أن العام بنفسه لا يقتضي إلا العموم، و الخاص لا يقتضي إلا نفي حكم العام في مورده من دون إثباته في بقية الأفراد، فحمل العام على ما عدا الخاص هو مقتضى الجمع بين الدليلين لا مقتضى العام وحده ولا الخاص وحده. ومن ثم كان ما ذكره في غاية المنع، لمنافاته للمرتكزات العرفية وسيرة أهل الاستدلال.

استشكل الجمع في مثل ما إذا دل الدليل على أن القبلة أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودل دليل آخر على أن الوضوء يعاد منها، وقال:

كلام الوحيد البهبهاني ﭬ

«بأن الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النص المذكور، وأما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأن تأويل كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوى والعمل به محتاج إلى مستند شرعي، ومجرد أولوية الجمع غير صالح».

المناقشة فيما أفاده الوحيد البهبهاني

أقول ـ بعدما ذكرنا من أن الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه بعينه جار فيما نحن فيه، وليس الوجه في الجمع شيوع(١) التخصيص، بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، كما مر. مع أن حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شائع، على ما أعترف به سابقاً ـ: ليت شعري ما الذي أراد بقوله: «تأويل كلامهم لم يثبت حجيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته»؟

فإن بنى على طرح ما دل على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنه كلامهم عليهم السلام فأين كلامهم حتى يمنع من تأويله إلا بدليل، فليس هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله، وهو غير معقول(٢).

---

(١) عرفت أن كلام هذا القائل بعيد عن التفصيل بين شيوع التأويل وعدمه.

(٢) كأنه للغوية التعبد بالظهور المانع من التأويل مع عدم التعبد بالسند. لكن عدم التعبد بالظهور لا يستلزم جواز التأويل بنحو يقتضي نسبة التأويل لهم عليهم السلام بل يقتضي التوقف لا غير، فلابد من دليل على جواز التأويل، وليس هو إلا ما عرفت من الجمع العرفي.

وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره، ثم حمله على التقية، فهذا أيضاً قريب من الأول، إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقية على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبدية، إذ لا أثر في العمل يترتب عليه.

وبالجملة: إن الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله وتأويله فلا ينبغي التأمل في أن المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل، ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقية فراراً عن تأويله(١). وسيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله.

---

(١) مما سبق يظهر أن المدار في جواز التأويل على كونه عرفياً، بحيث يرى أهل اللسان تعينه بعد الاطلاع على النص أو الأظهر لكونهما بنظرهم قرينة عليه وإن كان بعيداً في نفسه لولاهما، وإلا أشكل التأويل والفتوى على طبقه، لعدم الدليل عليه، بل يلزم إما البناء على التعارض بين الدليلين وتساقطهما، أو العمل بالنص أو الأظهر وإهمال الظاهر من دون تأويل. فلاحظ.

[المرجحات في الدلالة]

فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر.

الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين وقد تكون بملاحظة نوعهما

والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة،

وقد يكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضان، كتعارض مفهوم: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» ومنطوق عموم: «خلق الله الماء طهوراً» فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على عموم العام، وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العام والخاص، و(١) التخصيص والتقييد. وقد(٢) يكون باعتبار الصنف(٣)، كترجيح أحد العاملين أو

---

(١) يعني: وكتعارض التخصيص والتقييد فيما لو تعارض العام والمطلق ودار الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق.

(٢) عطف على (قد تكون) في قوله: «والأظهرية قد تكون...».

(٣) التمييز بين الصنف والنوع في مثل هذه الأمور ـ مما لا يكون من سنخ الحقائق الثابتة، بل هي من العناوين الاصطلاحية ـ لا يخلو عن تكلف لا داعي له،

المطلقين على الآخر لبعد التخصيص أو التقييد فيه.

ولنشر إلى جملة من هذه الترجيحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل:

[منهـا خ.ل] الأولى: لا إشـكال في تقديـم ظهـور(١) الحكم الملقى مـن الشـارع في مقـام التشريـع في(٢) اسـتمراره باسـتمرار الشريعة على

واللازم الاقتصار في التقسـيم على المرجحات الشـخصية والنوعية، فإن كانت جهة الترجيح راجعة إلى جهة مختصة بأحد المتعارضين كان المرجح شـخصياً، وإن كانت راجعة إلى جهة مشتركة بين أحد المتعارضين ومماثلاته كان المرجح نوعياً.

(١) ظاهـره المفروغية عن كون الاسـتمرار مقتـضى ظهور نوعي في الكلام، وهو مبني أما على أن النسـخ تخصيص في الأزمان، وأن للكلام عموم أزماني يقتضي بقاء الحكم وعدم نسخه.

وإما على أن النسـخ منـافٍ لظهور الكلام في بيان المـراد الجدي، وأن مقتضى أصالة الجهة كون المراد الجدي هو الاستمرار، والنسخ يكشف عن خلاف ذلك على خلاف مقتضى أصالة الجهة.

وكلاهما خلاف الظاهر بل النسخ على خلاف أصالة بقاء الحكم وعدم عدول الحاكم عنه التي هي نظير أصالة بقاء صاحب الرأي على رأيه من الأصول العقلائية. ولازم ذلك رفع اليد عن أصالة عدم النسـخ بظهـور العام في العموم الأفرادي، كما هو الحال في سائر موارد التعارض بين الأصل والظهور.

وعلى هذا بناء العقلاء في الأوامر العرفية، والبناء على خلاف هذا في الأوامر الشرعيـة حيث يترجح التخصيص على النسـخ لخصوصية فيما يـأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى. وتمام الكلام في مبحث العموم والخصوص من مباحث الألفاظ.

(٢) متعلق بـ(ظهور) في قوله: «لا إشكال في تقديم ظهور الحكم...».

ترجيح التخصيص على النسخ

ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص. والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ(١).

وقد وقع الخلاف في بعض الصور. وتمام ذلك في بحث العام والخاص من مباحث الألفاظ.

وكيف كان فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام(٢)، كما أن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور(٣).

فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ. وأما ارتكاب كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام واختفيت(٤)،

---

(١) هذا موقوف على حمل الخصوصات الواردة في الشريعة على التخصيص لا النسخ، وهو موقوف على تقديم التخصيص على النسخ، فالتعليل به دوري. مع أن في صلوح شيوع التخصيص لترجيحه على النسخ إشكال.

(٢) يعني: وإلا امتنع الحمل على التخصيص، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو قبيح. لكن الظاهر أنه لا يقبح لو فرض المانع من البيان في وقته.

(٣) كأنه لأن النسخ فرع ثبوت الحكم، وهو لا يكون إلا بحضور وقت العمل أما قبله فليس للحكم إلا وجود إنشائي، ولا حكم حقيقي حتى ينسخ. لكن الظاهر إمكان النسخ قبل حضور وقت العمل، كما تعرضنا لذلك في مباحث العموم والخصوص.

(٤) فلا يلزم من الحمل على التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فهـو خـلاف الأصل(١). والـكلام في عـلاج المتعارضين مـن دون التزام وجود شيء زايد عليهما(٢).

نعـم لـو كان هنـاك دليـل عـلى امتنـاع النسـخ وجـب المصـير إلى التخصيـص مـع التـزام اختفـاء القرينة حين العمـل، أو جـواز(٣) إرادة خـلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره(٤).

وبعبارة أخرى: تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم.

---

(١) كأنـه لأصالة عدم القرينـة المعول عليها عند العقلاء. لكن إذا فرض أن أصالة عدم النسخ أقوى من أصالة العموم ـ كما سبق من المصنفﷺ فهي أقوى من أصالـة عدم القرينة، إما لرجوع أصالة العموم إلى أصالة عدم القرينة ـ كما هو مختار المصنفﷺ ـ أو لأن أصالة العموم أقوى من أصالة عدم القرينة، لأن احتمال اختفاء القرينة أقرب عرفاً من احتمال إرادة خلاف الظاهر. فلاحظ.

(٢) يعنـي: إن فـرض احتمال القرينة خروج عن محـل الكلام، إذا الكلام في الجمع بين المتعارضين بأنفسهما لا بالتزام وجود شيء زائد عليهما. لكن فرض الكلام في خصوص ذلك غير ظاهر المنشأ. نعم المفروض في الكلام هو الجمع بين المتعارضين بأنفسـهما من دون اعتماد على شـاهد للجمع خارج عنهما، والالتزام باختفاء القرينة لا ينافي ذلك، لعدم الاعتماد على القرينة المختفية في الجمع بالتخصيص هنا، بل غاية الأمر استكشـافها بسـببه، وهو لا ينافي الاسـتناد في الجمع إلى نفس الظهورين، كما لا يخفى.

(٣) عطف على قوله: «اختفاء القرينة».

(٤) هـذا راجـع إلى جـواز تأخـير البيان عن وقـت الحاجة لمانع مـن البيان حينئذٍ.

الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة بالمخصصات المتأخرة

ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الأئمة عليهم السلام، فإنه لابد أن يرتكب فيه النسخ، أو كشف الخاص عن قرينة مع العام مختفية، أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً.

أما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم(١) بإرادة(٢) كشف ما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم للوصي عليه السلام عن غاية الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني مدفوع بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك(٣). مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونها حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها(٤). إلا أن

(١) إنما احتاج إلى التوجيه لأن نسخ الحكم لا يصح إلا من صاحب شريعة، وهو النبي(ص)، ولا يصح من غيره، كالأوصياء عليهم السلام.

(٢) متعلق بقوله: (توجيه) فهو بيان لتوجيه كون أخبار الأئمة عليهم السلام ناسخة مع كون النسخ من وظيفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

(٣) كأنه لما اشتهر من قلة النسخ فلا مجال لحمل جميع التخصيصات المذكور عليه مع كثرتها. لكن عرفت أن كثرة التخصيص وندرة النسخ مبنية على كون هذه الخصوصات مخصصة لا ناسخة فلا مجال للتعليل بذلك.

(٤) لما هو المعلوم من ظهور الدليل السابق في الاستمرار بمقتضى كون حكمه من أحكام الشريعة المستمرة. وظهور الدليل اللاحق غالباً في كون الحكم الذي تضمنه هو الحكم الثابت من عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأن الجهل به ناشئ من ضياع مدركه، لا أنه حكم مشرع حين صدور دليله.

يفـرض المتقـدم ظاهـراً في الاسـتمرار والمتأخر غـير ظاهر بالنسـبة إلى ما قبـل [الصـدور خ.ل] صدوره(١) فحينئذٍ يوجب طـرح ظهور المتقدم لا المتأخـر، كـما لا يخفى. وهـذا [لم خ.ل] لا يحصـل في كثير من المـوارد، بل أكثرها(٢).

وأما اختفاء المخصصات فيبعده بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل(٣).

---

(١) كـما لعلـه الحـال في الأخبار المرويـة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل قـد يكون ذلك في بعـض أخبـار الأئمـة عليهم السلام نادراً، إلا أن الغالب الشـائع ما سـبق. ولـذا قد يحتج عليهم عليهم السلام بروايات سـابقة تدل بظاهرها على خلاف ما حكموا به، فيجيبون عنها بما يرجع إلى الصدور أو الدلالة.

وهـذا هو العمـدة في الحمل عـلى التخصيص في الأدلة الشرعيـة المخرج عما عرفـت من أولوية النسـخ من التخصيص الذي هو مقتضى بنـاء العقلاء في الأوامر العرفية. وتمام الكلام في مبحث العموم والخصوص.

(٢) يعني: أن النسخ مع قطع النظر عن كونه خلاف ظاهر أحد الدليلين أو كليهما مما يعلم بعدم حصوله في أكثر الموارد، لندرة النسـخ من الأئمة عليهم السلام لو فرض إمكانه ووقوعه. فتأمل.

(٣) يعنـي: فيبعـد معـه اختفـاء الحكـم حتى يحتاج إلى السـؤال مـن الأمام المتأخر. لكن في بلوغ هذا حداً يصح الاعتماد عليه إشكال، بل يبعد فرض الاختفاء بسـبب الموانع من نشر العلم الحق وعدم تبويب المسائل وتنظيم أدلتها، وغير ذلك. وإلا فكيـف يمكن الاختـلاف في كيفية وأحكام مثل الوضوء والأغسـال والصلاة والنجاسـات وغيرها مما يكثر الابتلاء به بين المسلمين فضلاً عن خصوص الإمامية منهم. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

مـع إمكان دعوى العلم بعدم(١) علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها.

الأوجـه في دفـع الإشـكـال

فالأوجـه هـو الاحتـمال الثالـث(٢)، فكـما أن رفع مقتـضى البراءة العقليـة ببيـان التكليـف كان عـلى التدريـج(٣) ـ كـما يظهر مـن الأخبار

---

(١) عهـدة هـذه الدعـوى عـلى مدعيهـا. نعم لو أريـد بذلك عـدم علمهم وعملهم بمقتضى الخاص لعدم ابتلائهم بموضوعه كان للدعوى المذكورة مجال.

(٢) إن كان المـراد بـه أن العام بعد فرض عدم إرادة العموم منه يكون مؤداه حكـماً ظاهريـاً في حق مـن لم يطلع عـلى التخصيص كسـائر موارد الحجـج المخطئة للواقع، فهو مسلم، إلا أنه ليس وجهاً مقابلاً للوجه الثاني.

وإن كان المـراد به أنه بعد ورود المخصص ينكشـف كـون العام صادراً لبيان الحكـم الظاهـري لا الواقعي فهو بعيـد جداً عن ظواهر الأدلـة مخالف للمرتكزات العرفيـة في الجمـع بينها، كـما تعرضنا لذلـك في مبحث العموم والخصـوص ولعله إليـه يرجع ما قيـل من أن مقتضى الجمع بين العام والخاص حمـل العام على أنه لبيان القاعـدة التـي يرجع إليها مع عـدم الدليل. وممـا ذكرنا ظهر أن الأقـرب هو الوجه الثاني. فلاحظ.

(٣) هـذا مسـلم في أول البعثـة لا بعـد ذلـك، إذ لا مجال للالتـزام بأن عمل المعاصريـن للنبـي صلى الله عليه وآله وسلم في أواخر أيامه كان على ما يطابـق مقتضى البراءة بالإضافة إلى جميع ما ورد من أهل البيت عليهم السلام من التكاليف التي اشتملت عليها الأخبار التي بأيدينـا، بـل صريـح الأخبار خلاف ذلـك في الجملة. على أن عملهم عـلى ما يطابق الـبراءة في أول البعثـة ليـس مـن بـاب رجوعهـم إليها على مـا هو الشـأن في العمل بالوظيفـة الظاهريـة، بل بمعنى عدم تشريـع التكليف واقعـاً في حقهم، لأن تشريع الأحكام كان تدريجياً.

ودعوى: اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، إنما تسلم بالإضافة إلى المتأخرين

والآثار ـ مع اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذي(١) يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

ودعوى: الفرق بين [اختفاء خ.ل] إمضاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية، وبين إنشاء الرخصة(٢) في فعل الحرام وترك الواجب، ممنوعة.

غاية الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان والثاني من قبيل بيان العدم، ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة(٣). مع أن بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل(٤) بمثل قوله عليه السلام في خطبة الغدير في حجة الوداع:

عن تشريعها، لا بالإضافة إلى حال ما قبل التشريع، فلا يكشف تشريع الحكم عن ثبوته من أول الأمر في حق الجميع.

نعم قد يقال بثبوت الحكم الاقتضائي ـ حينئذٍ ـ في حق الجميع. لكنه خارج عن محل الكلام لعدم كونه حكماً حقيقة، وليس الحكم الحقيقي إلا الحكم الفعلي الذي هو محل الكلام.

(١) نعت لقوله: «الترخيص في ترك...».

(٢) الذي هو مقتضى العموم المفروض إرادة الخصوص منه واقعاً.

(٣) هذا راجع إلى عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما تقدم.

(٤) يعني: أن ما ذكر في خطبة الغدير يصلح لأن يكون بياناً منه صلى الله عليه وآله وسلم لعدم وجود شيء من الأحكام غير ما بينه صلى الله عليه وآله وسلم بنفسه للأمة، مع أنه لا إشكال في عدم

«معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يباعدكم من الجنة ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه»

بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي واختفاء القرينة المتضمنة لنفي الإلزام(١)، فيكون التكليف ـ حينئذٍ ـ

صدور البيان منه ﷺ بالإضافة إلى كثير مما بينه الأئمة عليهم السلام، وليس هذا منه ﷺ من باب عدم البيان الذي يرجع فيه للبراءة، بل من باب بيان العدم الذي هو نظير بيان العام وإرادة الخاص، فلابد من توجيهه بما تقدم من حمل الظهور الذي يراد منه خلاف ظاهره على كون مضمونه حكماً ظاهرياً.

هذا ولكن عرفت أن حمل ما صدر منه ﷺ على بيان الحكم الظاهري بعيد جداً، كما عرفت أن عدم تعرضه ﷺ لما بينه الأئمة مما كان مورد الابتلاء في عصره ﷺ لا دليل عليه، بل لعله بعيد.

نعم لا يبعد انفرادهم عليهم السلام بالبيان فيما لا يكون مورد الابتلاء في عصره ﷺ، وهذا لا ينافي كونه ﷺ قد بين جميع الأحكام، التي تقرب من الجنة وتباعد من النار، إذ يكفي في بيانها منه ﷺ نصبه للأئمة عليهم السلام والإرجاع لهم في معرفة الأحكام، فإن هذا نحو من البيان الإجمالي لما تعرضوا له من الأحكام. فلاحظ.

(١) يعني: أنه كما يمكن أن يكون مقتضى العموم السابق عدم التكليف مع ثبوته في بعض الأفراد في الواقع، فيكون العموم مستلزماً لتفويت التكليف، كذلك يمكن أن يكون مقتضى العموم السابق ثبوت التكليف مع عدم ثبوته لبعض الأفراد في الواقع، فلا يلزم من العموم تفويت التكليف، بل جعل التكليف لمصلحة في نفس التكليف لا في متعلقة، ولا قبح في ذلك.

لمصلحة فيه، لا في المكلف به.

والحاصل: أن المستفاد من التتبع في الأخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة أن النبي ﷺ جعل الوصي عليه السلام مبيناً لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكريم وأودعه علم ذلك وغيره، وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين، فبينوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه.

فإن قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات، بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين(١)، أو فرض الخطاب في غير الكتاب(٢)، إذ لا يلزم من عدم المخصص لها في

لكن هذا مستلزم لكون مضمون العموم السابق واقعياً لا ظاهرياً، وهو مستلزم لكون البيان اللاحق المخالف له ناسخاً لا مخصصاً، وهو خلاف ما التزم به أولاً.

مع أن هذا كما يمكن فيما لو كان العموم السابق متضمناً لعدم التكليف يجري فيما لو كان متضمناً لثبوت التكليف، إذ كما يمكن أن يكون التكليف ناشئاً عن مصلحة في نفسه لا في متعلقة، كذلك يمكن أن يكون الترخيص ناشئاً عن مصلحة فيه على خلاف المصلحة في متعلقة المقتضية لجعل التكليف.

(١) بل حتى في حق المشافهين المقصود بالإفهام، لعين ما سيذكره من العلة. ولعله لذا قال بعض أعاظم المحشين قدس سره في توجيه الإشكال: «ما ذكر يوجب سد باب التمسك بالظواهر للمخاطبين وغيرهم».

(٢) أما الكتاب فربما يقال بأن المقصود بالإفهام به يعم غير المشافهين، ولا مجال لذلك في السنة لما هو المعلوم صدورها بما يناسب حال المخاطبين بنحو يظهر منه كونهم هم المقصودين بالإفهام .

الواقـع إرادة العمـوم، لأن المفروض ـ حينئذٍ ـ جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلـت: المسـتند في إثبـات أصالـة الحقيقة بأصالـة عـدم القرينة قبح الخطـاب بالظاهـر المجـرد وإرادة خلافـه، بضميمة أن الأصـل(١) الذي أستقر عليه طريقة التخاطب هو أن المتكلم لا يلقي الكلام إلا لأجل إرادة تفهيـم معنـاه الحقيقـي أو المجازي، فـإذا لم ينصب قرينة عـلى إرادة تفهيم المجاز تعين إرادة الحقيقة فعلاً، وحينئذٍ فإن أطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكتة، وأما إذا لم نطلع عليه ونفينـاه بالأصل فاللازم الحكم بإرادة تفهيم الظاهـر فعلاً من المخاطبين، فيشترك الغائبون معهم.

ترجيح التقييد على التخصيص عـنـد تـعـارض الإطلاق والعموم

ومنهـا: تعـارض الإطـلاق والعمـوم، فيتعـارض تقييـد المطلـق وتخصيص العام.

ولا إشـكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقـة، لأن الحكـم بالإطلاق من حيث عـدم البيان، والعـام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق(٢)، والبيان للتخصيص مانع عن

---

(١) العمدة هو الأصل المذكور الذي العقلاء على الرجوع إليه في المقام فهم الـكلام. وأما القبح فلا ينفع بعد فرض وجود الغرض العقلائي المصحح للخروج عن مقتضى الأصل والرافع لقبحه.

(٢) لكـن المـراد بـه عـدم البيـان في مقـام التخاطب، لا عـدم البيـان مطلقاً ولـو بدليل منفصـل. ولذا كان التقييد المنفصل من سـنخ المزاحـم لظهور المطلق في الإطلاق، لا من سنخ المانع منه كالمتصل.

اقتضـاء العام للعمـوم، فإذا دفعنا المانع عن العمـوم بالأصل، والمفروض وجـود المقتضى له، ثبـت بيان التقييـد وارتفع المقتضي للإطـلاق، فالمطلق دليـل تعليقي(١)، والعام دليل تنجيـزي(٢)، والعمل بالتعليقي موقوف عـلى طـرح التنجيـزي لتوقـف موضوعه على عدمـه(٣)، فلـو كان طرح التنجيـزي متوقفاً عـلى العمل بالتعليقي ومسـبباً عنه لزم الـدور(٤). بل هو(٥) يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه.

وأما عـلى القول بكونه مجازاً فالمعروف في وجـه تقديم التقييد كونه

وحينئـذٍ لا يصلـح العـام المعـارض للمطلـق لأن يكـون مانعاً مـن مقتضى الإطـلاق حتـى لا يصلـح الإطلاق لمزاحمتـه بدعـوى أن مقتضى الإطـلاق تعليقي ومقتضي العموم تنجيزي، كما ذكره المصنفﷺ.

فالعمـدة في تقديم العموم على الإطلاق وترجيح التقييد على التخصيص أن ظهور العام في العموم أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، كما سيأتي من المصنفﷺ في الهامش.

(١) لتوقفه على عدم البيان.

(٢) لتوقفه على الظهور المفروض تحققه وانعقاده على مقتضى العموم.

(٣) لأن العام يكون بياناً رافعاً لمقتضى الإطلاق، بناء على أنه يكفي في البيان الرافع للإطلاق البيان المنفصل.

(٤) لعل الأولى أن يقول: فلو كان التعليقي سبباً لطرح التنجيزي ومزاحماً له لزم الدور، لأن صلوح التعليقي للمزاحمة موقوف على تمامية مقتضية، وهو موقوف على طرح التنجيزي، فلو كان التعليقي سبباً في طرحه كان التعليقي علة لنفسه ولزم الدور.

(٥) يعني: طرح التنجيزي.

أغلب من التخصيص. وفيه تأمل(١).

نعم إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة (٢) كانت الإفادة غير مستندة إلى الوضع كمذهب السلطان في عموم البدلى(٣).

ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع ساير المجازات(٤).

تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر(٥). والظاهر

---

(١) في هامش للمصنفﰇ مطبوع مع بعض النسخ: «وجه التأمل أن الكلام في التقييد بالمنفصل، ولا نسلم كونه أغلب.

نعم دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق ولو قلنا أنها بالوضع». وما ذكره أخيراً هو العمدة في الترجيح، كما تقدم.

(٢) ومرجع هذا إلى الإطلاق الشمولي كما في: أحل الله البيع، لا إلى العموم، فإن الفرق بين العموم والإطلاق استناد الأول للوضع والثاني لمقدمات الحكمة، وإن كان قد يظهر من بعض كلماتهم، كون المراد بالعموم هو ما يقتضي الشمول، وبالإطلاق ما يقتضي البدلية والأمر سهل، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

(٣) وحينئذٍ يتعين تقديم العموم الوضعي عليه، لأن الدلالة الوضعية أقوى من الدلالة المستندة لمقدمات الحكمة، لاستناد الأولى إلى ما هو المقتضي للبيان، واستناد الثانية إلى أن البيان بيان العدم. فلاحظ.

(٤) فإنه إن كان مجازاً مثلها كان معارضاً لها، إلا أن يفرض كون الدلالة على الإطلاق أضعف من الدلالة على سائر المعاني الحقيقية. وإن كان حقيقة لزم تقديمه عليها، لأن مقتضى الوضع فيها يكون بياناً مانعاً من تمامية مقتضيه، على ما تقدم في العموم وتقدم الكلام فيه.

(٥) المستندة إلى دلالة الكلام على المفهوم أو إلى أصالة عدم الإضمار أو عدم الاستخدام وغير ذلك.

المعروف تقديم التخصيص، لغلبته و شيوعه.

وقد يتأمل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب فإن استعمالها في الاستحباب شايع أيضاً، بل قيل(١) بكونه مجازاً مشهوراً، ولم يقل ذلك في العام المخصص. فتأمل(٢).

تقديم الجملة الغائية على الشرطية، والشرطية على الوصفية

ومنها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض. والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية(٣)، والشرطية على الوصفية(٤).

---

(١) كما في المعالم حيث التزم بذلك في الأحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام.

(٢) قال بعض أعاظم المحشين قدس سره: «أمر بالتأمل فيه في الكتاب نظراً إلى ما أفاده في مجلس المذاكرة من أن شيوع استعمال الأمر في الندب نوعاً لا يجدي بالنسبة إلى الأمر الذي وقع في حيز العام على ما هو محل الكلام. فتدبر».

ولعله أشار بالأمر بالتدبر إلى أن وقوع الأمر في حيز العام إن كان بمعنى ورود الأمر في مورد العام الصريح أو الظاهر في عدم الوجوب مع كونهما في كلامين فمن الظاهر أن ملاك تقديم أحد الظاهرين كونه من سنخ المزاحم الأقوى، فمع فرض أقوائية أحد الظهورين نوعاً يتعين ترجيحه.

وإن كان بمعنى وقوعهما في كلام واحد بحيث يمنع أحدهما من انعقاد ظهور الآخر فهو خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في تعارض الدليلين لا تصادم مقتضى الظهورين في كلام واحد. مع أن ملاك التقديم في مثل ذلك هو أيضاً أقوائية أحد الظهورين نوعاً، حيث يكون هو المانع من انعقاد الظهور على طبق الآخر. فلاحظ.

(٣) لكثرة استعمال الشرطية فاقدة للمفهوم.

(٤) بناء على أن لها مفهوم.

ومنها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم(١) مع غيره من الظهورات، فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر.

ترجيح كل الاحتمالات على النسخ

والمعروف ترجيح الكل على النسخ، لغلبتها بالنسبة إليه.

وقد يستدل على ذلك بقولهم عليهم السلام: «حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة».

وفيه: أن الظاهر(٢) سوقه لبيان استمرار أحكام محمد صلى الله عليه وآله وسلم نوعاً من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة، في مقابل نسخها بدين آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل، فالمراد أن حلاله صلى الله عليه وآله وسلم حلال من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة، لا أن الحلال من قبله صلى الله عليه وآله وسلم حلال من قبله إلى يوم القيامة، ليكون المراد استمرار حليته.

وأضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام، لأن(٣) الكلام في قوة أحد الظاهرين وضعف الأخر، فلا وجه لملاحظة

---

(١) عرفت في المسألة الأولى إنكار الظهور المذكور، وأن البناء على عدم النسخ لأصالة عدمه. ومن ثم كان اللازم تقديم بقية الظهورات عليها، لأن الأصل لا يزاحم الظهور.

نعم عرفت أنه لا مجال لذلك في الأدلة الشرعية، لظهورها في كون مؤداها ثابتاً من أول الأمر في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فراجع.

(٢) هذا لو لم يكن هو الظاهر في نفسه فلا أقل من لزوم الحمل عليه بعد المفروغية عن وقوع النسخ، بل كثرته في الشريعة، فإن ذلك صالح لصرفه إلى هذا المعنى، وهو أولى من تخصيص الحديث المذكور بموارد النسخ الخاصة.

(٣) تعليل لقوله: «وأضعف...».

الأصـول العمليـة في هـذا المقام. مع أنـا إذا فرضنـا عاماً متقدمـاً وخاصاً متأخـراً فالشـك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم فاسـتصحاب الحكم السابق لا معنى(١) له، فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارض بظهوره في العموم.

ثـم إن هـذا التعارض إنما هو عـدم ظهور الخـاص في ثبوت حكمه في الشريعـة ابتداء، وإلا تعين التخصيـص(٢). نعم لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص(٣).

---

(١) للشـك في أصـل حدوث الحكم واحتمال عدم إرادتـه من ظاهر الدليل من أول الأمر.

(٢) إذ ليس في النسخ حينئذٍ عمل بأحد الدليلين، بخلاف التخصيص، لأن فيه عمل بالخاص. لكن هذا بنفسـه لا يقتضي تعين التخصيص، إذ يمكن فرض أن يكـون التصرف في كلا الدليلين بالنسـخ أهون من التـصرف في العام بالتخصيص، لأن ظهـوره في العمـوم أقوى مـن ظهوره في الاسـتمرار وظهور الخـاص في ثبوت حكمه من أول الأمر. مع أن الكلام ليس في الدوران بين النسـخ و التخصيص، بل بين النسـخ وغير التخصيـص من الأمور المخالفة للظهور. نعـم قد يجري فيها نظير ذلك. فلاحظ.

(٣) لأن مرجـع الشـك في النسـخ إلى الشـك في ارتفـاع حكـم الخاص مع اليقـين بحدوثـه فلا مانع من جريان الاسـتصحاب، لولا ما سـبق من الإشـكال في استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

والتحقيـق: أن أصالـة عدم النسـخ مـن الأصـول العقلائية غـير المتبينة على الاسـتصحاب. نعم عرفـت أنها لا تنهـض بمعارضة الظهور وأن الـلازم رفع اليد عنها بالظهور لولا قوة ظهور الأدلة في ثبوت مضمونها من أول الأمر المانع من البناء

تقديم الحقيقة على المجاز والمناقشة فيه

ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع (١) القرينة في المعنى المجازي، وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز، ورجحوها عليه.

فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي فلا أعرف له وجهاً، لأن ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية فظهوره مستند إلى الوضع(٢)، وإن استند إلى حال أو قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع، وإن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض(٣)، كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به. إلا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر. وإن أرادوا به معنى آخر فلابد من التأمل فيه.

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

تعارض الصنفين المختلفين في الظهور

أما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشائع مقدم على غيره، ولهذا يحمل الأسد في: «أسد يرمي» على الرجل الشجاع دون

على النسخ. فراجع ما سبق في المسألة الأولى.

(١) أما لو كان مع القرينة نصاً في المعنى المجازي فلا إشكال في تقديم المعنى المجازي حينئذٍ.

(٢) فيكون من تعارض المعنيين الحقيقيين، واللازم تقديم الأقوى دلالة ومع عدمه يتوقف.

(٣) لما تقدم من أنه لا مجال للرجوع إلى أصالة الظهور مع قيام الحجة على عدم إرادة الظاهر.

الرجـل الأبخر، ويحمل الأمـر المصروف عن الوجوب على الاسـتحباب دون الإباحة.

وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض.

فقد يكون بقوة عموم أحد العامين على الآخر، إما لنفسـه ـ كتقديم الجمـع المحلى باللام عـلى المفرد المعرف ونحو ذلك ـ وإما بملاحظة المقام، فإن العام المسوق لبيان الضابط أقوى(١) من غيره ونحو ذلك.

وقـد يكون لقـرب أحـد التخصيصين وبعـد الآخر، كـما يقال: إن [تخصيص خ.ل](٢) الأقل أفراداً مقدم على غيره، فإن العرف يقدم عموم يجوز أكل كل رمان، على عموم النهي عن أكل كل حامض(٣)، لأنه أقل فـرداً فيكون أشـبه بالنص. وكما إذا كان التخصيـص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر.

---

(١) لظهوره في التحديد ويبعد التسامح فيه.

(٢) حذفت هذه الكلمة من بعض النسخ، وهو المناسب لكلام المصنفﭭ.

(٣) فلـو قدم عمـوم النهي على عموم الإباحة لـزم تخصيص عموم الإباحة بخصـوص الرمان غير الحامض، ولو قدم عموم الإباحة لزم تخصيص عموم النهي بخصـوص الحامض غير الرمـان، والثاني أولى لما يظهر مـن المصنفﭭ من أن أفراد الرمـان أقل من أفراد الحامـض، بل لأن حمل عموم إباحة الرمان على خصوص غير الحامـض وإخراج الحامض منه إخراج للفرد الشـائع منـه، بخلاف تخصيص النهي عن الحامض بغير الرمان. فلاحظ.

[بيان انقلاب النسبة]

بقي في المقام شيء:

وهو أن ما ذكرنا من حكم التعارض من أن النص يحكم على الظاهر، والأظهر على الظاهر لا إشكال في تحصيله في المتعارضين، وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك، إذ قد يختلف حال التعارض [من خ.ل] بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث.

التعارض بين أزيد من دليلين

مثلاً قد يكون النسبة بين الأثنين العموم والخصوص من وجه، وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق، وبالعكس، أو إلى التباين. وقد وقع التوهم في بعض المقامات (فنقول) توضيحاً لذلك:

إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة

إن النسبة بين المتعارضين المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين.

لو كانت النسبة العموم من وجه

فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات(١)، مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفساق، ويستحب إكرام

---

(١) يعني الدلالية المتقدمة. ومع عدمها يجري ما تقدم من الترجيح بين الدليلين أو التوقف أو التخيير.

الشعراء. فيعارض الكل في مادة الاجتماع(١).

لو كانت النسبة عموماً مطلقاً

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً(٢) فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما، خصص بهما مثل المثال الآتي وإن لزم محذور ـ مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام فساق العلماء، ويكره إكرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين، لأن مجموع الخاصين مباين للعام.

ما توهمه بعض المعاصرين

وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر، فإذا ورد: أكرم العلماء، ودل من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وورد أيضاً: لا تكرم النحويين، كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد إخراج الفساق عموماً من وجه.

ولا أظن يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر.

وإنما يتوهم ذلك في العام المخصص بالإجماع أو العقل لزعم أن المخصص المذكور يكون كالمتصل، فكأن العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين، لا بين ما وضع اللفظ له وإن علم عدم استعماله فيه، فكان

---

(١) وهو الشاعر العالم الفاسق، والشاعر العالم العادل، والشاعر الفاسق الجاهل، والعالم الفاسق غير الشاعر.

(٢) بأن يكون أحدهما أعم من كل واحد من البواقي مطلقاً.

المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم، والنسبة بين وبين النحويين عموم من وجه.

دفع التوهم المذكور

ويندفع بأن التنافي في المتعارضين إنما يكون بين ظاهري الدليلين(١)، وظهور الظاهر إنما [إما أن خ.ل] يستند إلى وضعه، وإما أن يستند إلى قرينة المراد، وكيف كان فلابد من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع(٢)، لا إلى إحراز المقتضي، والعام والمذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع بهما.

وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلا بعد إثبات كونه(٣) تمام المراد، وهو غير معلوم إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدمه، و إلا(٤) فهو مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه،

---

(١) دون ما استعمل فيه الدليل واقعاً، لأن ما استعمل فيه الدليل واقعاً هو المراد الجدي الذي يمتنع إرادة خلافه إلا بنحو البداء والنسخ، والمفروض في محل الكلام عدمهما.

(٢) يعني: دفع المانع من حجية الدليل مع تمامية مقتضيه من الظهور والصدور وغيرهما.

(٣) يعني: كون الباقي الخارج عن دليل التخصيص.

(٤) يعني: لو لم ينتف احتمال مخصص آخر.

لأن(١) الدليل المذكور(٢) قرينة صارفة عن العموم، لا معينة لتمام الباقي وأصالة عدم المخصص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي(٣)، فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين إن كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلا ظهور له(٤) حتى يلاحظ النسبة بين ظاهرين، لأن(٥) ظهوره يتوقف على علاجه ورفع تخصيصه بلا تكرم النحويين(٦). وإن كان بعد علاجه و دفعه فلا دافع له(٧)، بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافع من مقتضى وضع العموم.

---

(١) تعليل لقوله: «وإلا فهو مجمل...».

(٢) يعني: الدال على عدم وجوب إكرام فساق العلماء.

(٣) فيكون المخصص اللفظي المذكور رافعاً للمقتضي في العام، لأنه لا ظهور له في العموم إلا بضميمة عدم المخصص، فمقتضى العام تعليقي، ومقتضى المخصص تنجيزي لأنه مستند إلى ظاهر لفظه من دون ثبوت مخصص له، والمقتضي التنجيزي مقدم عند التعارض، لأنه رافع للمقتضي التعليقي، كما هو ظاهر. فلاحظ.

(٤) يعني: لعموم: أكرم العلماء.

(٥) تعليل لقوله: «فلا ظهور له».

(٦) لما تقدم من أن العام المخصص لا ظهور له في إرادة تمام الباقي إلا بضميمة نفي احتمال مخصص آخر ولو بأصالة عدم التخصيص التي لا تجري مع وجود مخصص آخر، وهو في المقام «لا تكرم النحويين».

(٧) يعني: لتخصيصه به.

نعم لو كان المخصص متصلاً بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض، كما في: «أكرم العلماء العدول» أو «إن كانوا عدولاً» أو «عدولهم» صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي(١) وبين المخصص اللفظي المذكور وإن(٢) قلنا بكون العام المخصص المتصل مجازاً، إلا أنه يصير حينئذٍ من قبيل: «أسد يرمى»(٣)، فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

وهذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل(٤)، فإنه لا يحكم

---

(١) يعني: بنفسه، من دون حاجة إلى ضم أصالة عدم التخصيص.

(٢) (إن) هنا وصلية.

(٣) يعني: مما يستند فيه الظهور إلى نفس الكلام من دون حاجة إلى ضم أصالة عدم القرنية.

(٤) لكن سبق أن محل كلام من عاصره ما إذا كان المخصص دليلاً لبياً، كحكم العقل والإجماع، وقد سبق منهﷺ أن الوجه في التفصيل المذكور دعوى أن الدليل المذكور كالمخصص المتصل، فكان المناسب التعرض لهذه النكتة في رد كلامه.

والذي ينبغي أن يقال: إن الدليل اللبي يختلف وضوحاً وخفاء **فتارة**: يكون من الوضوح بحيث يعد من القرائن المتصلة التي تمنع من انعقاد ظهور العام في العموم لمورده، بحيث يصح اتكال المتكلم عليه في مقام التخاطب.

وأخرى: يكون خفياً محتاجاً إلى نحو من الفحص أو التأمل. والأول بحكم المخصص المتصل يكون العام معه بحسب ظهوره اللفظي ظاهراً في تمام الباقي، بخلاف الثاني.

هذا كله بناء على ما ذكره المصنفﷺ من أن عموم العام بعد التخصيص لا

بمجـرد(١) وجدان مخصص منفصـل بظهوره(٢) في تمـام الباقي إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر.

فالعـام المخصـص بالمنفصـل لا ظهور لـه في المراد منه، بـل هو قبل إحـراز(٣) جميـع المخصصات مجمل مردد بين تمـام الباقي وبعضه، وبعده

ظهـور لـه في إرادة تمام الباقـي إلا بضميمة أصالة عدم التخصيـص، ولا مقتضي له بدونهـا. إذ عـلى هذا يكون مقتضي العام معلقاً على عدم الخاص، أما مقتضي الخاص فهـو لما كان مسـتنداً إلى ظاهـر لفظه، فهو تنجيزي مقدم عـلى المقتضي التعليقي، كما تقـدم. لكنه غـير ظاهر، بل ظهور العـام بالإضافة إلى جميع أفـراده مقتض تنجيزي للحجيـة، مـن دون فرق بـين ثبوت التخصيص لـه في الجملة وعدمـه وأصالة عدم التخصيـص قبل ثبوت المخصص للعام مثلها بعد ثبوته في أنها لدفع احتمال المزاحم للحجية، لا أنها متممة لمقتضيها.

وحينئـذٍ فيلـزم التفصيل في المخصـص اللبي بالوجه المتقدم، فـإن كان بنحو يمنـع من انعقـاد ظهور العام في العمـوم كان كالمخصص المتصل في أن النسـبة معه بين العام والخاص الآخر العموم من وجه، وإلا كانت النسبة بين العام والمخصص الآخر العموم المطلق.

نعم لما كان ملاك تقديم أحد العامين على الآخر هو كون ظهوره في خصوصية مـورده أقوى من ظهور الآخر فربما يكـون الخاص في الصورة الأولى متعيناً للتقديم لأقوائيته وإن كانت النسبة بينه وبين العام العموم من وجه. فلاحظ.

(١) متعلق بقوله: «لا يحكم» والباء للسببية أو المصاحبة.

(٢) متعلق بقوله: «لا يحكم» والباء للتعدية.

(٣) لا يبعـد أن يكـون المراد من إحراز المخصصـات إحراز حالها من حيث الوجود والعدم، لا إحراز خصوص وجودها.

يتعين إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

وأما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبي ـ على القول بكونه حقيقة ـ أو بوضع لفظ القرينة ـ بناء على كون لفظ العام مجازاً صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال(١) إرادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة.

والظاهر أن التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل، لأن مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي، ولذا يفيد الحصر، فإذا قال: لا تكرم العلماء إلا العدول، ثم قال: أكرم النحويين، فالنسبة عموم من وجه، لأن إخراج غير العادل من النحويين(٢) مخالف لظاهر الكلام الأول.

ومن هنا يصح أن يقال: إن النسبة بين قوله: «ليس في العارية ضمان إلا الدينار والدرهم» وبين ما دل على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه، كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين، فيرجح الأول، لأن دلالته بالعموم(٣)، ودلالة الثاني بالإطلاق(٤)، أو يرجع إلى عمومات

---

(١) هذا يصلح تعليلاً لوصف الكلام بالظهور في مقابل وصفه بالخصوصية، لا في مقابل وصفه بالإجمال الذي هو محل الكلام.

(٢) صفة لغير العادل، لا متعلق بالإخراج. يعني: أن إخراج غير العادل للنحوي من عموم حرمة الإكرام والحكم بوجوب إكرامه لعموم أكرم النحويين، مخالف لظاهر الحصر المستفاد من الاستثناء في الكلام الأول.

(٣) هذا مبني على أن النكرة في سياق النفي من أدوات العموم لا الإطلاق، وهو غير بعيد.

(٤) من حيث أن إطلاق الذهب والفضة شامل لغير الدراهم والدنانير،

نفي الضمان(١).

خلافاً لما ذكره بعضهم من أن تخصيص العموم(٢) بالدرهم أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة.

كلام صاحب المسالك في ضمان عارية الذهب والفضة

وذكره صاحب المسالك، وأطال الكلام في توضيح ذلك، فقال ما لفظه:

«لا خلاف في ضمانهما ـ يعني: الدراهم والدنانير ـ وإنما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة، كالحلي المصوغة، فإن مقتضى الخبر الأول(٣) ونحوه دخولها(٤)، ومقتضى تخصيص الدراهم والدنانير خروجها.

ومن الأصحاب من نظر إلى أن الذهب والفضة مخصصان من عدم الضمان مطلقاً، ولا منافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير، لأنهما بعض أفرادهما(٥)، ويستثنى الجميع، ويثبت الضمان في مطلق الجنسين.

ويمكن حمله عليهما جمعاً بين المطلق والمقيد، وهو أولى من رفع اليد عن العموم.

(١) يعني: لو فرض استحكام التعارض بين العام والمطلق.

(٢) يعني: عموم نفي الضمان.

(٣) وهو حسن زرارة أو صحيحة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: العارية مضمونة؟ فقال: جميع ما استعرته فتوى فلا يلزمك تواه إلا الذهب والفضة فإنهما يلزمان...».

(٤) يعني في الضمان.

(٥) فإن العام والخاص إنما يتنافيان إذا كانا مختلفين في الإيجاب والسلب، دون ما لو كانا متفقين، كما في المقام، فإن ضمان الدراهم والدنانير لا ينافي ضمان مطلق الذهب والفضة بوجه. لكن هذا إنما يتم لو كان دليل ضمان الدرهم والدينار

ومنهـم مـن ألتفـت إلى أن الذهـب والفضـة مطلقـان أو عامـان بحسـب(١) إفـادة الجنس المعـرف العمـوم وعدمه، والدراهـم والدنانير مقيـدان أو مخصصـان، فيجمع بين النصوص بحمل المطلـق على المقيد أو العام على الخاص.

والتحقيق في ذلك أن نقول: إن هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب:

أحدهـا: عـام في عدم الضمان من غير تقييـد، كصحيحة الحلبي عن الصادق‰: «ليس على مسـتعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن»، وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر‰.

وثانيهما: بحكمها، إلا أنه استثنى مطلق الذهب و الفضة(٢).

وثالثهما: بحكمها إلا أنه استثنى الدنانير والدراهم(٣).

مثبتـاً لضمانهما فقـط، لا في مثل المقام حيث كان ظاهره نفي الضمان عن غيرهما أيضاً الشامل لمثل الحلي، فيكون منافياً لعموم ضمان الذهب والفضة، والنسبة بينهما عموم من وجه، كما ذكره المصنف‹.

والحاصـل: أن عمـوم ثبـوت الضمان في الذهـب والفضـة وإن لم يناف دليل استثناء الدرهم والدينار بلحاظ عقد الإيجاب إلا أنه ينافيه بلحاظ عقد السلب.

(١) يعني: أن الكلام في أن الذهب والفضة عامان أو مطلقان مبني على كون الجنس المعرف موضوعاً للعموم وعدمه.

(٢) كحسن زرارة السابق أو صحيحه.

(٣) كحسن عبد الله بن سنان أو صحيحه: «قال أبو عبد الله‰: لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشـترط فيها ضماناً، إلا الدنانير فإنها مضمونة وإن لم يشترط فيهـا ضمانـاً». وحسـنة عبد الملك بـن عمرو عـن أبي عبد الله‰: «قـال: ليس على

وحينئذٍ فلابد من الجمع، فإخراج الدراهم والدنانير لازم، لخروجهما على الوجهين الأخيرين(١)، فإذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله، وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين، فلابد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

فإن قيل: لما كان الدراهم والدنانير أخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما، عملاً بالقاعدة، فلا يبقى المعارضة إلا بين العام الأول والخاص الأخير(٢).

قلنا: لاشك أن كلا منهما مخصص لذلك العام، لأن كلا منهما مستثنى، وليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقاً، وذلك غير مانع(٣)، فيخصص العام الأول(٤) بكل منهما أو تقييد مطلقه، لا أن أحدهما يخصص بالآخر، لعدم المنافاة(٥) بين إخراج الذهب والفضة في

صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها، إلا الدراهم فإنها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط».

(١) يعني: لأن خروجهما هو مقتضى الطائفتين الأخيرتين كلتيهما.

(٢) يعني: فيخصص به لا غير.

(٣) يعني: غير مانع من العمل بهما معاً وتخصيص العام بهما، لأنهما متفقان في الحكم، كما لو ورد: أكرم العلماء، وورد: لا تكرم فساقهم، وورد: لا تكرم من صحب منهم السلطان. لكن عرفت أن الخاصين وإن لم يتنافيا في عقد الإيجاب إلا أنهما متنافيان في عقد السلب الذي هو مقتضى الحصر المستفاد من الاستثناء.

(٤) وهو عموم عدم ضمان العارية.

(٥) عرفت المنافاة بين الدليلين في خصوص المقام.

لفـظ والدراهم والدنانير في لفظ، حتى يوجـب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

وأيضـاً فإن العمـل بالخبرين الأخصين لا يمكـن، لأن أحدهما(١) لم يخصـص إلا الدنانـير وأبقى الباقي على حكم عـدم الضمان صريحاً(٢)، والأخر لم يستثن إلا الدراهم وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك، فدلالتهـما قـاصرة، والعمل بظاهـر كل منهما(٣) لم يقل بـه أحد، بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة.

فـإن قيـل: التخصيـص إنـما جعلنـاه بهـما معـاً(٤)، لا بـكل واحد منهما(٥)، فلا يضر عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضاً لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة، لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر، وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين(٦).

---

(١) فـإن اسـتثناء الدراهم والدنانير معاً لم يرد في خبر مـن أخبار الباب، بل خبر عبد الله بن سـنان تضمن استثناء الدنانير فقط، وخبر عبد الملك تضمن استثناء الدراهم فقط.

(٢) لعـل الأولى أن يقـول: ظاهـراً، لمـا هـو المعلوم من أن الحصر من سـنخ الظواهر لا النصوص الصريحة.

(٣) يعني: بظاهر كل منهما وحده، لا بظاهرهما معاً، لما هو المعلوم من امتناع العمل بظاهرهما معاً، لتنافيهما، فلا يحتاج في رده للإجماع.

(٤) . يعني: بعد الجمع بينهما بما يرفع التنافي بين ظاهريهما.

(٥) يعني: بنحو الانفراد.

(٦) يعنـي: فـلا يمكن دعوى: أن أحدهما قرينة عـلى الآخر بنحو ينعقد بهما

فظهر أن إرادة الحصر من كل منهما غير مقصود، وإنما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناه(١). وعلى تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب، إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصوراً على ما ذكر في كل واحد.

فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافي إخراج جملة الذهب والفضة، فلابد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان المطلق العارية والضمان لهذين النوعين، لتحقق المنافاة بين الأمرين.

قلنا: نمنع تحقق المنافاة بين الأمرين(٢)، فإن استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر، فوجب تخصيصه به أيضاً(٣)، فلا وجه

ظهور واحد في إرادتهما معاً لا غير، ليكون الظهور المتحصل منهما حجة مخصصة للعمومين، فإن ذلك إنما يتم في الكلامين المتصلين، دون المنفصلين، كما في المقام.

(١) يعني: أن استثناء كل من الدينار والدرهم ليس بلحاظ خصوصيته، بل من حيث كونه فرداً من المستثنى، فلا يمنع من عموم الاستثناء لغيرهما من أفراد الذهب والفضة، كما هو مقتضى إطلاق الأخبار الأخر.

(٢) عرفت المنافاة بلحاظ الحصر المستفاد من الاستثناء، فلا موقع لما ذكره. نعم بناء على حمل إفراد كل من الدنانير والدراهم بالاستثناء على كون استثناء كل منهما بلحاظ كونهما فرداً من المستثنى لا أنه تمام المستثنى يتجه عدم التنافي كما تقدم.

(٣) لأن عموم عدم ضمان العارية في نفسه أعم من الخاص مطلقاً، وإن كان بعد تخصيصه بدليل عدم ضمان الدراهم والدنانير يكون أعم من وجه، لما عرفت من

لتخصيص أحد المخصصين بالآخر.

وأيضاً فإن حمل العام(١) على الخاص استعمال مجازي، وإبقاؤه على عمومه حقيقة، ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة، وهو هنا ممكن(٢) في عموم الذهب والفضة، فيتعين، وإنما صرنا إلى التخصيص في الأول(٣) لتعينه على كل تقدير.

فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن، لأن كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال، حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد وحينئذٍ فنقول:

قد تعارض هنا مجازان: أحدهما في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني في زيادة تخصيص العام الأول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما(٤) بالدنانير والدراهم، فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح من غير مرجح. بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب

أنه لا وجه لانقلاب النسبة في مثل ذلك.

(١) وهو هنا عموم عدم ضمان الذهب والفضة.

(٢) إمكانه موقوف على رفع اليد عن ظهور استثناء الدراهم والدنانير في الحصر الحقيقي بلحاظ خصوصيتهما، وحمله على الحصر الإضافي أو على كون الاستثناء لهما من حيث كونهما من أفراد المستثنى لاتمام المستثنى، وهو مجاز أو كالمجاز بل لعله أهون من حمل العام على الخاص. نعم عرفت ما يعين الحمل المذكور هنا لانحصار رفع التنافي بين دليلي الدنانير والدراهم به.

(٣) وهو عموم عدم ضمان العارية.

(٤) يعني: عدم تخصيص عموم الذهب والفضة.

والفضـة، لأن فيه مراعاة قوانين التعارض فيه وبين ما هو أخص منه(١).

قلنا: لا نسـلم التعارض بين الأمرين، لأن استعمال العام الأول(٢) على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعاً، وزيادة التجوز في الاستعمال لا يعارض به أصل التجوز في المعنى الآخر(٣)، فإن إبقاء الذهب والفضة على عمومهما استعمال حقيقي، فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصلـه. وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح، لأن المرجح حاصل في جانب الحقيقة.

هـذا مـا يقتضيه الحـال من الـكلام على هذيـن الوجهـين وبقى فيه مواضع يحتاج إلى تنقيح». انتهى.

نظرية المصنف في الجمع بين الأدلة الواردة في ضمان العارية

أقول: الذي يقتضيه النظر أن النسبة بين روايتي الدرهم والدينار ـ بعـد جعلهما كرواية واحدة(٤)ـ وبين ما دل على اسـتثناء الذهب والفضة

---

(١) وهـو اسـتثناء الدراهـم والدنانـير، فـإن مقتـضى قواعـد التعـارض والخصوصـات المترتبة تقديم الأخص على الخـاص وتخصيصه به ثم حمل العام على ما يتحصل منه بعد تخصيصه به.

(٢) وهو عموم عدم ضمان العارية.

(٣) الظاهـر مـن طريقتهم عدم كون ثبوت المخصـص للعام من مرجحات تخصيصه في مورد المعارضة، فإذا ورد: أكرم العلماء، وورد: لا تكرم الفساق، وورد: لا تكـرم زيداً ـ الـذي هو عالم عادل ـ لم يرجح تخصيـص الأول بالثاني على العكس لأجل كون الثالث مخصصاً للأول على كل حال. فتأمل.

(٤) لا يخفـى أن جعلهـا كروايـة واحـدة موقـوف عـلى الجمع بينهـما بإلغاء ظهورهما في الحصر الموجب لسـقوط العقد السلبي فيهما، فلا ينافي العقد الإيجابي في

من قبيل العموم من وجه، لأن التعارض بين العقد السلبي من الأولى(١) والعقد الإيجابي في الثانية(٢)، إلا أن الأول عام(٣)، والثاني مطلق(٤)، والتقييد أولى من التخصيص.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار ورفع اليد من إطلاق الذهب والفضة، وتقييدهما أولى.

إلا أن يقال: إن الحصر(٥) في كل من روايتي الدرهم والدينار

دليل استثناء مطلق الذهب والفضة.

اللهم إلا أن يقال: إلغاء ظهورهما في الحصر بالمرة غير ممكن، لصراحتهما في وجود عقد سلبي، فلابد من حملهما على أن الحصر بلحاظ الجامع بينهما لا بلحاظ خصوصية كل منهما، فاستثناء كل منهما من حيث كونه فرداً من المستثنى لا تمام المستثنى.

لكن بعد فرض إلغاء خصوصيتهما والحمل على الجامع يكون حمل الجامع على مطلق الذهب والفضة ـ بقرينة دليل استثنائهما ـ أقرب من حمله على الجامع بين خصوص الدراهم والدنانير ثم تخصيص عموم الضمان في الذهب والفضة به، فيتعين اختيار ذلك في الجمع بين النصوص. وهذا هو العمدة في تقديم دليل استثناء مطلق الذهب والفضة. فلاحظ.

(١) الدال على عدم ضمان ما عدا الدرهم والدينار.

(٢) الدال على ضمان مطلق الذهب والفضة.

(٣) لاستناده إلى ظهور النكرة في سياق النفي، التي هي من أدوات العموم على الظاهر، كما تقدمت الإشارة إليه.

(٤) إذ لا منشأ له إلا إطلاق الذهب والفضة وعدم تقييدهما.

(٥) عرفت أن هذا هو العمدة في تقديم دليل استثناء مطلق الذهب والفضة، وقد أشار إليه في المسالك.

موهـون من حيث اختصاصهـما(١) بأحدهما، فيجب إخـراج الأخر عن عمومـه، فإن ذلك يوجـب الوهن في الحصر، وإن لم يكـن الأمر كذلك في مطلـق العام(٢). ويؤيد ذلك أن تقييـد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جداً(٣).

ومما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة(٤).

إذا كانت النسبة بين المتعارضات مـخـتـلـفـة

وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة(٥)، فإن كان فيها ما يقدم

---

(١) يعني: اختصاص كل من الروايتين بأحدهما.

(٢) حيـث أن ثبـوت التخصيص له في الجملة لا يوجـب وهنه. وكأن وجه الفـرق سـهولة التفكيك عرفاً بين أفـراد العام، بخلاف الحصر، فإنـه معنى لا يقبل التفكيك عرفاً، فالتصرف في دليله لابد أن يرجع إلى إلغاء الحصر وحمله على الإضافي، أو على أن ذكر موضوعه بلحاظ كونه فرداً لموضوع الحكم لا تمام الموضوع، كما أشار إليه في المسالك، على ما تقدم.

(٣) لأنـه يسـتلزم إخـراج الفـرد الغالب من العمـوم. لكن هـذا إنما يتوجه لـو أدعي أن اسـتعمال الذهـب والفضة يبقى على ظاهـره في العمـوم ويقيد العموم بالدراهـم والدنانـير، أمـا لو أدعـي أن مقتضى الجمع هـو حمل الذهـب والفضة في دليلهـما عـلى أنهما للكناية عـن الدراهم والدنانـير، لمألوفية ذلك، فـلا يلزم المحذور والمذكـور، إذ لا عموم ـ حينئذٍ ـ فيهـما حتى يلزم إخراج الفرد الغالب منه. فالعمدة ما تقدم. فلاحظ.

(٤) أشرنا إلى مواقع النظر في تعقيب كلام صاحب المسالك المتقدم.

(٥) تقدم منه الكلام فيما إذا كانت النسـبة بين المتعارضات واحدة كالعموم من وجه أو العموم المطلق.

على بعض آخر منها، إما لأجل الدلالة ـ كما في النص والظاهر، أو الظاهر والأظهر ـ وإما لأجل مرجح آخر(١)، قدم ما حقه التقديم، ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: أكرم العلماء، ولا تكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول، فإنه إذا خص العلماء بعدولهم(٢) يصير أخص مطلقاً من العدول، فيخصص العدول بغير علمائهم. والسر في ذلك واضح، إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص، أو طرح الظاهر المنافي له رأساً(٣)، و كلاهما باطل.

---

(١) الكلام هنا في المرجح الدلالي لا غير.

(٢) لخروج الفساق عنه بقوله: «لا تكرم فساقهم».

(٣) توضيح ذلك: أن النسبة بين عموم وجوب إكرام العلماء وعموم استحباب إكرام العدول العموم من وجه، فلو قدم عموم وجوب إكرام العلماء ولم يخصص بدليل حرمة إكرام فساقهم وحكم بوجوب إكرام كل عالم سواءً كان عادلاً أم فاسقاً لزم إلغاء دليل حرمة إكرام فساق العلماء الذي هو نص في مضمونه.

وإن قدم عموم استحباب إكرام العدول وخصص عموم وجوب إكرام العلماء بدليل حرمة إكرام فساقهم، وحكم باستحباب إكرام كل عادل عالماً كان أو جاهلاً وبحرمة إكرام فساق العلماء لم يبق لدليل وجوب إكرام العلماء مورد ولزم طرحه، فلم يبق إلا تقديم عموم وجوب إكرام العلماء بعد تخصيصه بدليل حرمة إكرام فساقهم فيحكم بوجوب إكرام العلماء العدول، واستحباب إكرام العدول غير العلماء وحرمة إكرام فساق العلماء، كما ذكره المصنف قدس سره.

ولا إشكال فيما ذكره قدس سره لو كان دليل عموم وجوب إكرام العلماء نصاً في الوجوب، أما لو كان ظاهراً فيه ـ كما في المثال، لأن الصيغة ليست نصاً في الوجوب ـ

وقـد تنقلب النسـبة، فيحدث الترجيـح في المتعارضات بنسـبة(١) واحـدة، كما لـو ورد أكـرم العلماء، ولا تكرم الفسـاق، ويسـتحب إكرام الشـعراء، فـإذا فرضنـا أن الفسـاق أكثر فـرداً من العلـماء(٢) خص بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسـق عن الحرمة، ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفاسق منه مردداً بين الوجوب والاستحباب(٣).

فقد يقال بأن تخصيص عموم اسـتحباب إكرام العدول بدليل الأمر بإكرام العدول، لأن ظهور الصيغة في الوجوب ليس بأقوى من ظهور العام في العموم.

لكنـه في غـير محلـه، لأقوائيـة ظهور الأمـر في الوجـوب من ظهـور العام في العمـوم، لعـدم وضوح ذلك، كما أشرنا إليه سـابقاً، بل لأن الجمـع بالوجه المذكور موجب لإلغاء خصوصية العلماء في الحكم، وهو خلاف ظاهر دليل الأمر بإكرامهم، لظهـوره في خصوصيـة العلـماء وميزتهم عـلى الجهال، وذلك لا يكـون إلا بوجوب إكرام عدولهم.

نعم لو لم يخصص عموم الأمر بإكرام العلماء بدليل حرمة إكرام فساقهم كان الجمع بالوجه المذكور محتملاً، لعدم اقتضائه إلغاء خصوصية العلماء في الحكم، لأن خصوصيتهم ـ حينئذٍ ـ في استحباب إكرام جميعهم حتى الفساق منهم. فتأمل جيداً

(١) متعلق بقوله: «المتعارضات».

(٢) كثـرة الأفـراد لا أثـر لها في تقديم أحـد العامين من وجه. نعـم ينفع فيه كون مورد الاجتماع هو الفرد الغالب لأحد العامين دون الآخر، بحيث لو قدم العام الآخر فيه لزم حمل العام الأول على الفرد النادر، دون العكس.

(٣) فإنـه بعـد فرض سـقوط دليـل الحرمة فيـه يحتمل الدخـول تحت دليل وجوب إكرام العلماء، كما يحتمل الدخول تحت دليل استحباب إكرام الشعراء.

لكن هذا لا يختص بالعالم الشـاعر الفاسق، بل يجري في العالم الشاعر العادل

ثـم إذا فـرض أن الفساق بعـد إخـراج العلـماء أقـل(١) فـرداً من الشـعراء خص الشعراء به، والفاسق الشـاعر غير مستحب الإكرام، فإذا فرض صيرورة الشـعراء بعد التخصيص بالفسـاق أقل مورداً من العلماء خـص دليـل العلماء بدليلـه، فيحكم بأن مـادة الاجتماع بين الـكل ـ أعني العالم الشاعر الفاسق ـ مستحب الإكرام(٢).

وقـس عـلى ما ذكرنـا صورة وجـود المرجح مـن غير جهـة الدلالة لبعضها على بعض(٣).

والغـرض من إطالـة الكلام في ذلـك التنبيه على وجـوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض، لانا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات، والله مقيل العثرات.

أيضاً. إلا أن يكون غرضه بيان حال الفرد الذي هو مورد احتماع الأدلة الثلاثة، دون غيره مما يكون مجمعاً لدليلين فقط.

(١) تقدم معيار القلة في المقام.

(٢) لخروجه عن دليل حرمة إكرام الفساق ودليل وجوب إكرام العلماء.

والحاصل: أن من جملة مرجحات أحد العامين من وجه على الآخر أن يكون مـورد الإجتـماع هو الفـرد الغالب دون الآخر، كما سـبق. والصـور القابلة للفرض كثيرة لا فائدة من إطالة الكلام فيها بعد الالتفات للضابط المذكور.

(٣) بـأن فرض عـدم المرجح الدلالي لبعضها ووصلـت النوبة للمرجحات الأخر، فإن أختص الترجيح لأحدها تعين العمل به، وإن كان الترجيح لدليلين على الثالـث تعين سـقوطه، ثم يـتردد الأمر بينهما، فيرجع فيهما إلى التخيير أو التسـاقط، على ما سبق الكلام فيه.

[المرجحات الأخرى]

المـرجـحـات غـيـر الـدلالـيـة

وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هـي مقدمة عـلى غيرها فلنـشرع في مرجحات الرواية مـن الجهات الأخر فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء:

قـد عرفـت(١) أن الترجيح إما مـن حيث الصـدور، بمعنى جعل الصـدور أحد الخبريـن أقرب من صـدور غيره، بحيث لـو دار الأمر بين الحكـم بصدوره وصـدور غيره لحكمنا بصدوره. ومـورد هذا المرجح قد يكون في السند، كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن، ككونه أفصح.

وإمـا(٢) أن يكون من حيث جهة الصـدور، فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون أحدهما بحسـب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

---

(١) تقدم في أول المقام الرابع.

(٢) عطـف عـلى (إمـا) في قولـه: «قـد عرفـت أن الترجيـح إمـا مـن حيث الصدور».

وإما(١) أن يكون من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع(٢).

وأما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السندية والمتنية فهو باعتبار مورد المرجح، لا باعتبار مورد الرجحان(٣). ولذا يذكرون في المرجحات المتنية مثل الفصيح والأفصح، والنقل باللفظ والمعنى(٤)، بل يذكرون المنطوق والمفهوم، والخصوص والعموم وأشباه ذلك(٥). ونحن نذكر إن شاء الله نبذاً من القسمين(٦)، لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجة

---

(١) عطف على (إما) في قوله: «قد عرفت أن الترجيح إما من حيث الصدور».

(٢) مع قطع النظر عن نفس الدليلين المتعارضين، وإن كان قد يستلزم قوة أحدهما، كما سيأتي الكلام فيه عند الكلام في المرجح المذكور. وقد يسمى المرجح بالمرجح الخارجي كما سيأتي منه ذلك عند التعرض له.

(٣) يعني: أن الأصوليين نظروا في تقسيمهم إلى محل المرجح، ونحن قد نظرنا في تقسيمنا إلى مورد الرجحان أعني الجهة التي تترجح بسبب المرجح، فالأفصحية مثلاً من مرجحات المتن بلحاظ التقسيم الأول، لأنها قائمة به، ومن مرجحات الصدور بلحاظ التقسيم الثاني لأنها تقتضي الظن بصدور الأفصح.

(٤) مع أنهما من مرجحات الصدور بلحاظ تقسيم المصنف قدس سره.

(٥) مع أنها من المرجحات الدلالية الخارجة عن الأقسام التي ذكرها المصنف في تقسيمه.

(٦) الذي يأتي منه قدس سره التعرض للأقسام الثلاثة. نعم يأتي منه إرجاع القسم لأحد القسمين الأولين.

إليـه بعد معرفـة أن المناط كون(١) أحدهما أقـرب من حيث الصدور عن الإمامعليه السلام لبيان الحكم الواقعي.

[المرجحات السندية]

المرجحات السندية

أما الترجيح بالسند فبأمور:

العدالة

منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل(٢)مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزاً عن الكذب(٣).

الأعدلية

ومنهـا: كونه أعدل(٤). وتعـرف الأعدلية إما بالنـص عليها(٥)، وإما بذكر فضائل فيه لم يذكر في الآخر.

الأصدقية

ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما. ويدخل في ذلك كونه أضبط

---

(١) هـذا المناط مختص بالقسـمين الأولين، ولا يجـري في الثالث إلا بناء على رجوعه لهما.

(٢) في كـون هـذا من المرجحات السـندية إشـكال، فإن ملكـة التحرز عن الكذب قد تكون في غير العادل أقوى منها في العادل.

(٣) وإلا لم يكن خبره حجة حتى يعارض خبر العدل.

(٤) العمـدة في مرجحية المرجح المذكور رجوعه إلى الاوثقية أو الأصدقية، وإلا فلو كانت الأعدلية من غير حيثية التحرز عن الكذب لم تصلح للترجيح، نظير ما ذكرناه في العدالة.

(٥) يعني: من علماء الرجال ونحوهم.

وفي حكـم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع، من جهة تعدد المزكي، أو رجحان أحد المزكيين على الآخر. ويلحق بذلك التباس اسم المزكي بغيره من المجروحين وضعف(١) ما يميز المشترك به.

علو السند

ومنهـا: علو الإسـناد، لأنه كلما قلّت الواسـطة كان احتمال الكذب أقـل، وقد يعـارض في بعض الموارد بندرة ذلك(٢) واسـتبعاد الإسـناد، لتباعد أزمنة الرواة، فيكون مظنة الإرسال. والحوالة على نظر المجتهد.

المسندية

ومنهـا: أن يرسـل أحد الراويين، فيحذف الواسـطة ويسـند الآخر روايتـه، فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسـل لـه معارضاً بجرح جـارح، وهـذا الاحتـمال منفي في الآخر. وهـذا إذا كان المرسـل ممن تقبل مراسيله، وإلا فلا يعارض المسند رأساً(٣). وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند، ولم يعلم وجهه(٤).

---

(١) يعني: مع بلوغه مرتبة الحجية.

(٢) يعني: ندرة علو الإسـناد في الخبر، فلا يظن باتصال السـند، لبعد عصر أحد الراويين عن الآخر، بنحو يظن بوجود الواسـطة بينهما وكون الخبر مرسلاً وإن كان هو خلاف الظاهر من كلام الراوي.

(٣) لعدم بلوغ المرسل مرتبة الحجية حتى يعارض المسند الحجة.

(٤) قد يقال: إن منشأ قبول المرسل هو اتفاق العصابة على تصحيح ما يصح عن المرسـل، و هو لو تم كشـف عن الاتفاق على توثيق الوسائط المحذوفة. وهو لو تم قد يوجب ترجيح المرسـل المذكور على المسـند، إذ قد لا يكون توثيق جميع رجال المسند اتفاقياً.

تعدد الراوي

ومنها: أن يكون الراوي لأحد الروايتين متعدداً، وراوي الأخرى واحداً، أو يكون رواة إحداهما أكثر، فإن المتعدد يرجح على الواحد، و الأكثر على الأقل، كما هو واضح. وحكى عن بعض العامة عدم الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى. ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات(١) أيضاً. وهو ضعيف.

أعلائية طريق التحمل

ومنها: أن يكون طريق تحمل أحد الراويين أعلى من طريق تحمل الآخر، كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ، والآخر بقراءة الشيخ عليه(٢)، و هكذا غيرهما من أنحاء التحمل(٣).

هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور، وعرفت أن معنى القوة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزية موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر، وإلا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح، لكنه من جهة احتمال صدق كلا الخبرين، فإن الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب أحدهما، وإنما التجأنا إلى طرح أحدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو

---

(١) يعني: مما لا يرجح الفتوى والشهادة.

(٢) فإن الثاني أرجح، لأن الغفلة من الشيخ في قراءته أبعد منها في سماعه.

(٣) فإن القراءة على الشيخ أقرب من إجازته.

وجـب طرح أحدهما لكونـه كاذباً(١)، فيؤخذ بما هـو أقرب إلى الصدق من الآخر.

والغـرض مـن إطالـة الكلام هنـا أن بعضهـم تخيـل أن المرجحات المذكـورة في كلماتهـم للخبر مـن حيث السـند أو المتن بعضهـا يفيد الظن القـوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن أصلاً، فحكم بحجية الأوليين واستشكل في الثالث، من حيث أن الأحوط الأخذ بما فيه المرجـح. و مـن إطلاق أدلة التخيير، وقوى ذلـك بناء على أنه لا دليل على الترجيح بالأمور التعبدية(٢) في مقابل إطلاقات التخيير.

وأنت خبـير بأن جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشـأني(٣) بالمعنـى الـذي ذكرنا، وهو أنـه لو فرض القطع بكذب أحـد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب الآخر. ولو فرض أن شـيئاً منها كان في نفسـه موجباً للظن بكذب الخبر كان مسـقطاً للخـبر من درجة الحجية(٤) ومخرجاً للمسـألة عـن التعارض، فيعد ذلك الشيء موهناً لا مرجحاً، إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه

---

(١) كما أنه قد يظن بصدقهما ويظن بخلل في أحدهما من حيث الجهة.

(٢) يعني: التي لا توجب الأقربية للواقع.

(٣) عرفت الإشكال في ذلك في مثل العدالة والأعدلية في الجملة.

(٤) هذا بظاهره مبني على أن المناط في الحجية عدم الظن بكذب الخبر، وهو لا يخلو عن إشكال.

مرجوحيـة الخبر وبين ما يوجب مرجوحيتـه بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع.

[المرجحات المتنية]

المرجحات المتنية

وأما ما يرجع إلى المتن(١) فهي أمور:

الفصاحة

منهـا: الفصاحـة، فيقـدم الفصيح على غـيره، لأن الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السلام، إلا أن يكون منقولاً بالمعنى.

الأفصحية

ومنهـا: الأفصيحة ذكرْ جماعة، خلافاً للآخريـن. وفيه تأمل، لعدم كـون الفصيح بعيداً عن كلام [المعصـوم خ.ل] الإمام ولا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية(٢).

استقامة المتن

ومنها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عمار.

ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر(٣).

وعلل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن ـ بعد أن عدّ هذه

---

(١) تقدم منه عدّ هذا القسم من المرجحات السندية.

(٢) إذ المقصـود في هـذا المقـام غالباً البيان بالطريق المتعارف المناسـب لفهم المسـائل، و ذلـك لا يقتـضي اختيار الأفصـح. نعم لـو كان علوّ المتـن بالنحو الذي يقارب لسانهم عليهم السلام ويبعد عن لسان غيرهم كان من المرجحات بلا إشكال.

(٣) لكن هذا مختص بالمنقول باللفظ دون المنقول بالمعنى.

منهـا ـ بـأن مرجع ذلك إلى الظن المختلف بالدلالـة، وهو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام، وليس مبنياً على حجية مطلق الظن المختلف فيه(١).

ثـم ذكر في مرجحـات المتن النقـل باللفظ، والفصاحـة و الركاكة، والمسـموع مـن الشـيخ بالنسـبة إلى المقـرئ عليـه، والجـزم بالسـماع مـن المعصوم عليه السلام على غيره(٢)، وكثيراً من أقسام مرجحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم، والخصوص والعموم، ونحو ذلك.

وأنـت خبير بـأن مرجـع الترجيـح بالفصاحـة والنقـل باللفظ إلى رجحـان صدور أحد المتنين بالنسـبة إلى الآخر، فالدليـل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور، وليس راجعاً إلى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام.

وأمـا مرجحات الدلالـة(٣) فهي من هـذا الظن المتفـق عليه، وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره.

والأولى مـا عرفـت مـن أن هذه من قبيـل النص والظاهـر والأظهر والظاهـر، ولا تعـارض بينهـما ولا ترجيـح في الحقيقة، بل هـي من موارد الجمع المقبول. فراجع.

---

(١) يعنـي: أن هـذه الأمور توجب الظن بالدلالة الذي لا خلاف في حجيته لرجوعه إلى حجية الظواهر، وليس هو مبنياً على حجية مطلق الظن التي هي محل الكلام.

(٢) لعله إشارة للمضمرات التي يحتمل كونها مسموعة من غير الإمام عليه السلام. وإن كان هو خلاف الظاهر ولا يعتد به مع عدم التعارض.

(٣) يعني: التي سبقت في كلام هذا القائل، كالمنطوق والمفهوم، وغيرهما.

[المرجحات الجهتية]

المرجحات الجهتية

وأما الترجيح من حيث وجه الصدور:

التقية وغيرها من المصالح

بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية أو نحوها من المصالح. فهي وإن كانت غير محصورة في الواقع، إلا أن

الترجيح بمخالفة العامة

الذي بأيدينا أمارة التقية، وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدة: «إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقه» انتهى.

وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ:

«والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام، وهو إثبات مسألة علمية(١) بخبر الواحد. ولا يخفى عليك ما فيه. مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة، كالمفيد وغيره.

---

(١) يعني: يعتبر فيها العلم، ولا يكفي فيها الظن. ولعل الوجه في ذلك دعوى أنها مسألة أصولية، على ما تردد في كلماتهم من أن المسألة الأصولية لا يكفي فيها الظن. وقد أشرنا إلى الإشكال في ذلك في بعض ما تقدم.

فـإن احتج بـأن الأبعـد لا يحتمل إلا الفتـوى(١)، والموافـق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنـا: لا نسـلم أنه(٢) لا يحتمـل إلا الفتوى، لأنه كـما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمـامعليه السلام، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمامعليه السلام وإن كنا لا نعلم ذلك.

فإن قال: إن ذلك(٣) يسد باب العمل بالحديث.

قلنـا: إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعـارض وحصول مانع يمنع من العمل، لا مطلقاً، فلا يلزم سد باب العمل» انتهى كلامه رفع مقامه.

الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة:

أقول: توضيح المـرام في هذا المقام أن ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجوه:

الوجه الأول

الأول: مجـرد التعبد، كما هو ظاهـر كثير من أخباره(٤). ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قدس سرهما.

---

(١) يعني: بالحكم الواقعي.

(٢) يعني: الأبعد عن موافقة العامة.

(٣) يعنـي: التوقـف لأجل احتمال الفتوى بما يقبـل التأويل لمصلحة يعلمها الإمامعليه السلام.

(٤) يعني: أخبار الترجيح بمخالفة العامة. لكن لا يخفى أن الأخبار المذكورة و إن لم يتعرض فيها لتعليل الترجيح المذكور بأحد الوجوه الآتية، إلا أنها غير ظاهره في بطلانها، بحيث تكون ظاهرة في كون المرجح المذكور تعبدياً. فلاحظ.

الوجه الثاني: الرشد في خالفهم

الثاني: كون الرشد في خلافهم(١)، كما صرح به في غير واحد من الأخبار المتقدمة(٢)، ورواية علي بن أسباط.

قال: «قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك.

فقال: ائت فقيه البلد واستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه».

وأصرح من ذلك كله خبر أبي أسحق الأرجائي.

قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟

فقلت: لا أدري.

فقال: إن علياً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عندهم

---

(١) فيكون من المرجحات المضمونية الخارجية، لا الجهتية، بخلافه على الوجه الرابع.

(٢) لم يتقدم ذلك إلا في المقبولة والمرفوعة، ولا يظهر منهما أن المخالفة بنفسها من المرجحات المضمونية، كالشهرة في الفتوى ـ كما هو المدعى هنا ـ بل مجرد الحكم على الخبر المخالف بأن الرشد فيه من دون بيان لوجه ذلك، فلعل الوجه فيه عدم صدوره للتقية بخلاف الآخر.

نعم ما ذكر في هذا الوجه هو المناسب لروايتي على بن أسباط وأبي إسحاق الأرجائي، لظهورهما في كون خلافهم من الأمارات على الواقع.

ليلبسوا على الناس».

الوجه الثالث: حسن المخالفة

الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم، فمرجع هذا المرجح ليس إلى الأقربية إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب، ودليل الحكم الأسهل على غيره.

ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل(١) قوله عليه السلام في مرسلة داود بن الحصين: «أن من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا في قول أو عمل فليس منا ولا نحن منه».

ورواية الحسين بن خالد: «شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا» فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خالفوهم ما استطعتم»(٢).

الوجه الرابع: كون الموافق تقية

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقية. ويدل عليه قوله عليه السلام في رواية: «ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه» بناء على أن المحكي عنه عليه السلام مع عدالة الحاكي كالمسموع

---

(١) لا شهادة في هاتين الروايتين للاحتمال المذكور، لظهورها في أن المراد بالمخالفة هي المخالفة التي يكون بها موافقة الأئمة عليهم السلام ويقابلها الموافقة التي يكون بها مخالفة الأئمة عليهم السلام، فالمراد أنه بعد أن تميزت الفرقة المحقة التابعة للأئمة عليهم السلام عن غيرها فاللازم على من ينتسب لها أن يقوم بتمام ما تميزت به، فيتابعهم عليهم السلام كمال المتابعة ولا يتابع عدوهم فيما خالفهم مكتفياً بالانتساب لهم عليهم السلام وأين هذا من ترجيح الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام بعضها على بعض بمخالفة العامة وموافقتهم؟!.

(٢) الظاهر أن المراد به المخالفة في العادات والأخلاق التي تميزوا بها حتى صارت شعاراً لهم. فتأمل.

منه(١) ، وأن الرواية مسوقة لحكم المتعارضين(٢)، وأن القضية غالبية، لكذب الدائمية(٣).

ضعف الوجه الأول

أما الوجه الأول فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي(٤)، ينافيه التعليل المذكور في الأخبار

---

(١) إذ لو فرض الجمود على خصوص المسموع ـ كما هو موضوع الرواية ـ لم ينفع في ترجيح الروايات الذي هو محل الكلام. لكن الفرض المذكور بعيد جداً.

(٢) إذ لو كانت في مقام بيان شروط قبول الرواية كان الموافق خارجاً عن الحجية ذاتاً.

(٣) لم يتضح الوجه في كذب الدائمية بعد البناء على اختصاص الرواية بالمتعارضين، إذ لا طريق لإثبات عدم صدور الموافق للعامة للتقية في مورد واحد، كي يشهد ذلك بعدم كون القضية دائمية.

(٤) هذا لا ينافي الترجيح بمرجحات تعبدية، بل لا ينافي اعتبار أمور تعبدية في أصل الحجية لا دخل لها في الكشف النوعي، كاعتبار العدالة في البينة وعدم الاكتفاء بالوثوق، وكاعتبار الحياة عندهم في المفتي وغير ذلك.

فالعمدة في بطلان هذا الوجه عدم الدليل عليه، لما ذكرنا من أن الأخبار الساكتة عن تعليل هذا المرجح لا تقتضي كونه تعبدياً بنحو تكشف عن بطلان التعليل بأحد الوجوه المذكورة في النصوص الأخر، بل هي مجملة من هذه الجهة ولا تنهض بإثبات هذا الوجه.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره المصنفּﷺ من رد هذا الوجه بمنافاته للتعليل المذكور في الأخبار المتقدمة.

وجه الإشكال: أنه تقدم منه الاستدلال على هذا الوجه بأنه ظاهر كثير من الأخبار. وحينئذٍ فإن تم ما ذكره كانت تلك الأخبار منافية لنصوص التعليل فتسقط

المستفيضة المتقدمة(١).

ضعف الوجه الثالث

ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث(٢). مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ما أنتم والله على شيء مما هم فيه، ولا هم على شيء مما أنتم فيه، فخالفوهم فإنهم ليسوا من الحنفية على شيء(٣)». فقد فرع الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع، لا مجرد حسن المخالفة.

تعين الوجه الثاني أو الرابع

فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الأخبار والوجه الرابع(٤)،

نصوص التعليل بالمعارضة ولا تنهض بإبطال هذا الوجه. وإن لم تكن نصوص التعليل معارضة بتلك الأخبار لم يحسن الاستدلال لهذا الوجه بتلك الأخبار فكلامه لا يخلو عن تدافع.

(١) وهي أخبار الوجه الثاني.

(٢) فإن مجرد حسن مخالفتهم لا دخل له بالكشف النوعي فيبعد الترجيح به بين الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي، كما ذكره في رد الوجه الأول. لكن عرفت الجواب عن ذلك ومنع الاستبعاد المذكور، فلا وجه لإبطال هذا الوجه به.

نعم يتوجه رده بمنافاته لنصوص التعليل التي استدل بها للوجه الثاني. لكنه موقوف على عدم تمامية دلالة أو سند النصوص المستشهد بها له ـ كما تقدم ـ وإلا كانت معارضة لنصوص التعليل المشار إليها.

(٣) الظاهر أن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه، وأن المراد من قوله عليه السلام: «فإنهم ليسوا من الحنيفية على شيء» بيان خروجهم عن أصول الدين المعتبرة فيه واقعاً فهو لبيان عدم العصمة والحرمة بيننا وبينهم بحيث يحسن منا التأسي بهم في الأخلاق وغيرها. أو لدفع تهيب الالتزام بالأمور المخالفة لهم لاستبعاد خطئهم مع كثرتهم وتعبدهم بالدين وحملهم لشعاره، وأين هذا مما نحن فيه؟.

(٤) الظاهر أنه لا منافاة بين الوجه الرابع والثاني لإمكان اجتماع العلتين معاً

للخبر المذكور وذهاب المشهور.

الإشكال على الوجه الثاني

إلا أنه يشكل الوجه الثاني بأن التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم، لأن خلافهم ليس حكماً واحداً حتى يكون هو الحق(١)، وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته ـ لا ينفع في الكشف عن الحق(٢).

نعم ينفع في الأبعدية عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم وكون الحق فيها نادراً. ولكنه خلاف الوجدان(٣). ورواية أبي بصير المتقدمة(٤) وإن تأكد مضمونها بالحلف، لكن لابد من توجيهها، فيرجع الأمر إلى التعبد بعلة الحكم، وهو أبعد من التعبد بنفس

وتأكيد إحداهما للأخرى.

(١) مثلاً لو كان الحكم عندهم الوجوب فالمخالف لهم هو كل من الأحكام الأربعة الأخر، و من المعلوم عدم كفاية ذلك في معرفة الحق الذي لا يكون إلا حكما واحداً منها.

(٢) لكن قد يكشف عنه في خصوص مورد التعارض، لأن الخبر المخالف لهم لما كان واحداً كان هو المعين للحق من بين الوجوه المخالفة لهم.

(٣) قد يكون خلاف الوجدان لو أريد به غلبة الباطل على جميع أحكامهم. أما لو أريد به غلبته في خصوص أحكامهم التي في مورد تعارض الأخبار أو في المسائل النادرة التي يجهل حكم أهل البيت عليهم السلام فيها، حيث ورد الأمر حينئذٍ بالأخذ بخلاف العامة، فلا مجال لدعوى كونها خلاف الوجدان. فلاحظ.

(٤) عرفت الأشكال في الاستدلال بها لما نحن فيه بوجه يصلح أن يكون توجيهاً لها.

الحكم(١)

الإشكال على الوجه الرابع

والوجه الرابع(٢): بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو من خفاء، لاحتمال أن يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة(٣) مثل تجويز الخطاء على المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام عمداً أو سهواً، والجبر والتفويض، ونحو ذلك. وقد أطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض الإخبار العرض على الكتاب والسنة، حيث قال: «فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل»(٤) وهذا الحمل أولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام(٥) بعد تسليم الغلبة.

توجيه الوجه الثاني

ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار بوروده

---

(١) يعني: أنه بعد أن لم يتضح الوجه في التعليل يلزم حمله على كونه تعليلاً تعبدياً، و هو أبعد من كون أصل الحكم بالترجيح تعبدياً ـ كما هو مفاد الوجه الأول ـ لأن ظاهر التعليل سوقه لتوضيح وجه الحكم، وهو لا يناسب كونه تعبدياً. لكن عرفت إمكان حمل التعليل على خصوص مورد المعارضة أو المسائل التي يندر الابتلاء بها ويجهل حكم أهل البيت عليهم السلام فيها.

(٢) عطف على (الوجه الثاني) في قوله: «إلا أنه يشكل الوجه الثاني».

(٣) لا ملزم بتخصيص الرواية بهذا المعنى. نعم لا بأس بدعوى شمولها له ولما نحن فيه من التعارض بين الأخبار المخالفة للعامة والموافقة لهم.

(٤) لم يتضح الوجه في حمل هذه الرواية على المعنى الذي ذكره وإن كان ممكناً.

(٥) لا مانع من حملها على الدوام بعد تخصيصها بما سبق، وهو خصوص مورد المعارضة.

على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين(١)، لأن الغالب أن الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين، ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة.

توجيه الوجه الرابع

ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً من غلبة الباطل في أقوالهم(٢) على ما صرح به في رواية الأرجائي المتقدمة. وأصرح منها ما حكي عن أبي حنيفة من قوله(٣): «خالفت جعفراً في كل ما يقول، إلا أني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع أو السجود أو يفتحهما» وحينئذٍ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة، بل الوجه فيه ما هو تقرر في التراجيح وأستفيد من النصوص(٤) والفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقل أو أبعد

---

(١) بل عرفت أنه لا موقع للإشكال في خصوص مورد التعارض، لأن الخبر المخالف لهم لما كان واحداً كان هو المعين للحق من بين الوجوه المخالفة لهم.

(٢) قد يشكل ذلك لو أريد به الغلبة في جميع أقوالهم، لكثرة موافقتهم للحق واتفاقهم معنا. فالأولى تنزيل الغلبة على خصوص مورد التعارض بين النصوص أو مطلق عدم تمييز أقوال الأئمةعليهم السلام لعدم النص أو تعارض النصوص أو اضطرابها. ولعله عليه تحمل رواية الأرجائي.

(٣) هذا لو صح فلابد من حمله على نحو من المبالغة، أو على خصوص صورة تميز قول الإمام الصادقعليه السلام من بين أقوال العامة ومخالفتهم لهم.

(٤) بناءً على دلالة نصوص الترجيح على الكلية المذكورة، كما تقدم من المصنفقدس سره، في المقام الثالث، وتقدم منا الكلام فيها.

احتـمالاً لمخالفة الواقـع من الآخر، ومعلوم أن الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق، على ما تقدم من المحقق‌قدس‌سره(١)، فمراد المشهور مـن حمل الخبر الموافق على التقية ليس كون الموافقة أمارة على صدور الخبر تقية، بل المراد أن الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عـدا احتـمال الصدور تقية المختـص بالخبر الموافق تعـين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية.

وأما ما أورده المحقق من معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التأويل.

ففيه: أن الكلام فيما إذا اشـترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرقة في السند والمتن والدلالة، فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك، كيف؟ ولو فـرض اختصاص الخبر المخالف، لما عرفت من أن النص و الظاهر(٢) لا يرجع فيهما إلى المرجحات.

وأمـا ما أجـاب به صاحـب المعالم عن الإيـراد بان احتـمال التقية في كلامهم أقرب وأغلب.

---

(١) كأنـه لمـا تقـدم من قوله: «فـإن احتج بـأن الأبعد لا يحتمـل إلا الفتوى والموافـق للعامـة يحتمل التقية... قلنا: لا نسـلم أنـه لا يحتمل إلا الفتـوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام‌عليه‌السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمهـا الإمام‌عليه‌السلام...» فإن ظاهره المفروغية عن عدم احتمال التقية في المخالف وأن احتمل فيه أمور أخر غير الفتوى بالحق.

(٢) لكن تقدم منا أن هذا مختص بما إذا كان مرجع التأويل إلى الجمع العرفي، ولا يبعد كون مراد المحقق من التأويل غير ذلك من التأويلات البعيدة.

ففيه ـ مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافـق باحتمال التأويل، مع ما عرفت مـن خروج ذلك محل الكلام ـ: منع أغلبية التقية في الأخبار من التأويل.

ومـن هنـا يظهر أن مـا ذكرنا مـن الوجه في رجحان الخـبر المخالف مختص بالمتباينين، وأما في ما كان من قبيل العامين من وجه ـ بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر، فيدور الأمـر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر.

مثلاً: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال مالا يؤكل لحمه، وورد: كل شيء يطـير لا بأس بخرئة وبولـه، فدار الأمر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصص أحدهما لا بعينه ـ فلا وجه لترجيح التقية لكونها(١) في الكلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص.

فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ما تقدم(٢) من جريان هذا المرجح وشـبهه في هذا القسم(٣) من المتعارضين هو ما تقدم(٤) من

---

(١) هـذا التعليـل إنما ذكره في المعالم، ولا يبتنـي على ما ذكره المصنف قدس سره، بل مـا ذكره المصنف قدس سره سـابقاً هو عين ما سـيذكره بقوله: «فالعمـدة في الترجيح...»، فكلامه لا يخلو عن اضطراب.

(٢) في أوائل المقام الرابع.

(٣) وهو تعارض العامين من وجه.

(٤) تقدم أن العمدة هو إطلاق أدلة المرجحات.

وجـوب الترجيح بـكل مزية في أحد المتعارضين، وهـذا موجود فيما نحن فيـه، لان احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما، والمخالف للعامة مختص بمزية مفقودة في الآخر وهو عدم احتمال الصدور لأجل التقية.

تلخيص ما ذكرنا

فتلخـص: كونه أبعد من الباطل و أقرب إلى الواقع، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية، على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب(١).

والثـاني: من جهة كون المخالـف ذا مزية، لعدم احتمال التقية. ويدل عليه ما دل على الترجيح بشـهرة الروايـة، معللاً بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقاً.

ولعـل الثمـرة بـين هذيـن الوجهـين يظهـر لك في مـا يأتي إن شـاء الله(٢).

---

(١) عرفت أنه لا يقتضيه إلا روايتا علي بن أسـباط وأبي إسحاق الأرجائي، وهما غير واردتين في علاج تعارض الأخبار.

(٢) عنـد الـكلام في الترتيـب بين المرجحـات في الأمر الخامـس من الأمور التالية.

بقي في هذا المقام أمور:

الأول

حمل موارد التقية على التورية

أن الخبر الصادر تقية يحتمل أن يراد به ظاهره، فيكون من الكذب(١) المجوز لمصلحة. ويحتمل أن يراد منه تأويل مختف على المخاطب، فيكون من قبيل التورية. وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية.

---

(١) إنما يكون من الكذب في الخبريات دون الإنشائيات، كالأمر والنهي ونحوهما، بل المتعين فيها الحمل على عدم صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي أو على الوجه الثاني الآتي في كلام المصنف قدس سره.

الثاني

ما أفاده المحدث البحراني في منشأ التقية

أن بعض المحدثين ـ كصاحب الحدائق ـ وإن لم يشترط في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لأخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما أدعاه، إلا أن الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقة أحدهما، إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقية وإن كانا مخالفين لهم(١).

فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح، كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن على

(١) كأنه لعدم المرجح لأحدهما بالخصوص بعد مخالفتهما معاً لهم. لكن لا مانع من ثبوت المرجح لأحدهما في ذلك، لقيام بعض القرائن الموجبة لاختصاصه باحتمال الصدور تقية بالمعنى الذي ذكره صاحب الحدائق‌‌ﷺ.

نعم هذا خارج عن المرجح المنصوص، وهو مخالفة العامة أو كون حكامهم إليه أميل، كما تضمنته النصوص المتقدمة. إلا أن مبنى كلام المصنف‌ﷺ على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

مـا ذهـب إليه من عدم اشـتراط الموافقة في الحمل عـلى التقية، بل المحدث المذكـور لما أثبت في المقدمة الأولى مـن مقدمات الحدائق خلو الأخبار عن الأخبـار المكذوبة، لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخرة بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة، صح للقائل أن يقول:

فـما بال هذه الأخبار المتعارضة التـي لا تكاد تجتمع؟ فبين في المقدمة الثانيـة دفع هذا السـؤال: بأن معظم الاختلاف مـن جهة اختلاف كلمات الأئمـةعليهم السلام مع المخاطبـين وأن الاختلاف إنما هو منهمعليهم السلام، واستشـهد على ذلك بأخبار زعمها دالة على أن التقية كما يحصل ببيان ما يوافق العامة كذلـك يحصـل بمجرد إلقـاء الخلاف بين الشـيعة، كيلا يعرفـوا، فيؤخذ برقابهم.

المناقشة فيما أفـاده المحدث الـبـحـرانـي

وهـذا الكلام ضعيـف، لأن الغالـب اندفاع الخـوف بإظهار الموافقة مـع الأعـداء وأما الاندفاع بمجرد رؤية الشـيعة مختلفين مـع اتفاقهم على مخالفتهـم(١) فهـو وإن أمكن حصولـه أحيانـاً، لكنه نادر جـداً،(٢) فلا يصـار إليه في جلّ الأخبـار المختلفة. مضافاً إلى مخالفته لظاهر قولهعليه السلام في الرواية المتقدمة: «ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه»(٣).

---

(١) ربما يكون ذلك مع اختلاف العامة فيما بينهم، فإن اتفاق الشـيعة على ما يتفق مع أحد الأقوال قد يوجب شهرتهم و معرفتهم.

(٢) هذا غير ظاهر.

(٣) لا يبعد كون المراد في الخبر بالتقية هي الموافقة لهم تقية، لا مطلق صدور

فالـذي يقتضيه النظـر على تقدير القطع بصـدور جميع الأخبار التي بأيدينا ـ على ما توهمه بعض الإخباريين ـ أو الظن بصدور جميعها إلا قليل في غايـة القلة ـ كـما يقتضيه الإنصاف ممن اطلع على كيفيـة تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب ـ هو أن يقال:

منشأ اختلاف الروايات

إن عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلـة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى ـ أو منفصلـة مختفية ـ من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفـت بالانطـماس ـ وإما بغير القرينة لمصلحة يراهـا الإمام عليه السلام من تقية عـلى ما اخترناه مـن أن التقية عل وجـه التورية أو غير التقيـة من المصالح الأخر(١).

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشـيخ في الاسـتبصار من إظهار إمكان الجمـع بين متعارضـات الأخبار بإخـراج أحد المتعارضـين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد.

إرادة المحامل والتأويلات البعيدة في الأخبار

وربـما يظهـر من الأخبـار محامل وتأويـلات أبعد بمراتـب مما ذكره الشيخ تشهد بان ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إلا أن يظهر فيه قرينة عليها.

فمنها: ما روى عن بعضهم صلوات الله عليهم لما سـأله بعض أهل

الكلام لا لبيان الحكم الواقعي الذي هو مراد صاحب الحدائق.

(١) لعل من جملة المصالح إحداث الاختلاف بين الشيعة لئلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم، كما تضمنته النصوص التي تمسك بها في الحدائق.

العـراق، وقـال: «كم آيـة تقرأ في صلاة الـزوال؟» فقال لـهعليه السلام: (ثمانون) ولم يعد السـائل فقـالعليه السلام: «هذا يظن أنه من أهـل الادراك» فقيل لهعليه السلام: «مـا أردت بذلـك، وما هذه الآيات؟» فقـال: «أردت منها ما يقرأ في نافلة الـزوال، فإن الحمد والتوحيـد لا يزيد على عشر آيـات ونافلة الزوال ثمان ركعات».

ومنهـا: مـا روي مـن أن الوتر واجب، فلما فَزِع السـائل واسـتفسر قالعليه السلام: «إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله وسلم».

ومنها: تفسير قولهمعليهم السلام: «لا يعيد الصلاة فقيه» بخصوص الشك بين الثلاث والأربع.

ومثلـه تفسـير وقـت الفريضـة في قولهـمعليهم السلام: «لا تطـوع في وقت الفريضـة» بزمـان قول المؤذن: قد قامـت الصلاة، إلى غـير ذلك مما يطلع عليه المتتبع.

ويؤيـد مـا ذكرنـا مـن أن عمـدة تنـافي الأخبار ليـس لأجـل التقية مـا ورد مسـتفيضاً(١) مـن عدم جواز رد الخـبر وإن كان ممـا ينكر ظاهره حتـى إذا قـال للنهار أنه ليـل، ولليل أنه نهـار، معللاً ذلك بأنـه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السـامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشـعر[فلو خ. ل] فـإن كان عمـدة التنـافي من جهة صـدور الأخبار المنافيـة بظاهرها لمـا في أيدينـا مـن الأدلـة تقيـة لم يكـن في إنـكار كونهـا مـن الإمـامعليه السلام

(١) لا يخفـى أن إرادة خـلاف الظاهـر من دون نصب قرينـة عليه قد يكون لداعي التقية، فما ذكره المصنفقدس سره لا يدفع ما نقله عن صاحب الحدائق.

مفسدة(١) فضلا عن كفر الراد.

---

(١) لا يخفى أنه لو فرض إرادة الإمام عليه السلام للمعنى المخالف للظاهر لأجل التقية ـ نظير التورية كما سبق ـ فإنكار الرواية إنكار لذلك المعنى، فيلزم الرد على الإمام عليه السلام فيما أراده.

الثالث

أنـــواع التقية

أن التقية قد تكون من فتوى العامة، وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامة في الأخبار.

وأخـرى من حيث أخبارهم التـي رووها، وهو المصرح به في بعض الأخبـار(١). لكـن الظاهـر أن ذلك محمول عـلى الغالب مـن كون الخبر مستنداً للفتوى.

وثالثة: من حيث عملهم، ويشـير إليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدمة: «ما هم إليه أميل قضاتهم وحكامهم(٢)».

ورابعة: بكونه أشـبه بقواعدهم و أصـول دينهم وفروعه، كما يدل

(١) كما تضمنه الخبر الرابع من الأخبار المتقدمة المتضمنة للمرجحات، وهو ما عن رسالة القطب الراوندي.

(٢) هذا ظاهر في إرادة موافقة فتواهم ولو كان منشـأ الفتوى موافقة حكام الجـور. وأما مجرد الموافقـة لعملهم من دون فتوى لهم على طبـق العمل فلا دلالة في الخبر عليه.

عليه الخبر المتقدم(١).

وعرفت سابقاً قوة احتمال إرادة التفرع على قواعدهم الفاسدة، ويخرج الخبر حينئذٍ عن الحجية ولو مع عدم المعارض، كما يدل عليه عموم الموصول(٢).

---

(١) والمتضمن لقولهعليه السلام: «ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية».

(٢) يعني: في الخبر المذكور. وربما يقتضيه مع قطع النظر عن الخبر أن التفرع على قواعد العامة من القرائن النوعية على صدور الخبر للتقية، ومعه لا بناء للعقلاء على أصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي.

الرابع

الملاك في مرجحية التقية

أن ظاهر الأخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور(١) أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي(٢)، فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين(٣) فالترجيح به مستند إلى الكلية المستفادة

---

(١) هذا مبني على كون المرجح المذكور جهتياً راجعاً إلى احتمال التقية في الموافق، أما على بقية الوجوه المتقدمة فيختلف المعيار في الموافقة والمخالفة، كما يظهر بالتأمل في تلك الوجوه.

(٢) لأن ظاهر إطلاق العامة إرادة الاستغراق، نظير الجمع المحلى باللام، وإنما لم يعتبر الاستغراق الحقيقي، لبعد تحققه وبعد الإطلاع عليه.

(٣) بأن لم يعلم رأي الباقين في المسألة، أو علم بأنه لا رأي لهم فيها بأن لم يتعرضوا لها. ولا يبعد أن يكون نظير ذلك ما لو كانوا على قولين، وكان أحد الخبرين موافقاً لأحد القولين، والآخر مخالفاً لهما معاً، فإن الخبر الآخر وإن كان مخالفاً للكل، إلا أن الترجيح بمخالفة الكل إنما بين الخبرين الذين يكون أحدهما موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، والمفروض أنه لا موافق من الخبرين لهم جميعاً. فلاحظ.

من الأخبار من الترجيح بكل مزية(١).

وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة «قلت: يا سيدي هما معا موافقان للعامة» أن المراد بما وافق العامة أو خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض وخالفه.

ويرده أن ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكل أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما(٢) وتساويهما من هذه الجهة، لا صورة وجود هذا

---

(١) التي عليها يبتني التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٢) يعني: بعدم الترجيح حينئذٍ لعدم تحقق موضوع المرجح المذكور، المستلزم لاختصاص المرجح بموافقة الكل، لا لتزاحم جهة الترجيح المستلزم لعموم المرجح لموافقة البعض.

لكن هذا خلاف ظاهر الحديث، إذ لو فهم السائل من الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم إرادة الكلّ لكان المناسب له أن يقول: إذ كان كلا الخبرين غير موافق للعامة، ولا مخالف لهم، فالتعبير بموافقة الخبرين للعامة أو موافقتهما ظاهر في أنه أراد تحقق المرجح المذكور في كليهما المستلزم لكون موافقة البعض ومخالفتهم كافية في تحقق المرجح حسبما فهمه السائل من كلام الإمام عليه السلام، ويكون فهمه بالوجه المذكور قرينة يرفع بها اليد عن ظهور الجمع المحلى باللام في الاستغراق، وهو المرتكز عرفاً، فإنه إذا فرض كون المرجح المذكور مضمونياً، لأن الأصل في فتواهم المخالفة للواقع لم يفرق بين الكل والبعض، وكذا إذا فرض كون المرجح جهتياً، لأن موافقة البعض كموافقة الكل مما يقوي احتمال التقية.

ويؤيد ذلك تضمن بعض النصوص أن المعيار في هذا المرجح على موافقة أخبار العامة، فإن المنصرف منه وإن كان خصوص ما لو كانت فتواهم على طبق

المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة.

لو كان كل واحد من الخبرين المتعارضين موافقاً لبعض العامة

وكيف كان فلو كان كل واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم وجب الرجوع إلى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه(١).

وربما يستفاد ذلك من أشهرية فتوى أحد البعضين في زمان الصدور(٢)، ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ، فقد حكي عن تواريخهم: أن عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر، وأهل مكة على فتاوى أبن أبي جريح، وأهل المدينة على فتاوى مالك، وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة، وأهل الشام على فتاوى الاوزاعي والوليد، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد، وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري. وكان فيهم أهل الفتاوى

الأخبار، إلا أن الظاهر أنه يكفي في ذلك عمل بعضهم بالأخبار، ولا يتوقف على عمل الكل وفتواهم بها. ولاسيما مع قلة اتفاقهم على رأي واحد، وشيوع الخلاف بينهم إلا في المسائل المهمة التي صارت شعاراً لهم، كتحريم متعة النكاح، وفي مثل ذلك يكون رأي الشيعة واضحاً غالباً، فحمل نصوص الترجيح على خصوص صورة مخالفة البعض داخله في المرجح المنصوص، ولا يتوقف الترجيح بها على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(١) لا إشكال في خروج ذلك عن المرجح المنصوص إلا في الصورة الآتية فالبناء على الترجيح فيه بما ذكره المصنف قدس سره مبني على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٢) لا يبعد استفادة الترجيح بذلك من قوله عليه السلام في المقبولة: «ينظر إلى ما هم أميل إليه حكامهم وقضاتهم...» فلاحظ.

مـن غير هؤلاء، كسـعيد بن المسـيب وعكرمة وربيعة الـراوي ومحمد بن شهاب الزهري، إلى أن استقر رايهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلثمائة، كما حكي.

وقد يسـتفاد ذلك(١) من الإمارات الخاصة، مثل قول الصادق عليه السلام حين حكي له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده».

وقـد يسـتفاد مـن ملاحظة أخبارهـم المرويـة في كتبهم، ولـذا أنيط الحكم في بعض الراويات بموافقة أخبارهم.

---

(١) يعني: تعيين من يتقى منه من العامة.

الخامس

مرتبة المرجح الجهتي

قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان ـ أي الرجحان من حيث جهة الصدور ـ فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقاً للعامة قدم على الأضعف المخالف، لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح.

تقدم المرجح الصدوري على الجهتي

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة، بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً، كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر(١)، وفيما نحن فيه يمكن

---

(١) لعدم المرجح الصدوري فيهما.

ذلك [والترجيح خ.ل] بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور(١)، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور(٢).

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة(٣)، ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله أدلة التعبد بخبر العادل.

نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقية وإلغائه، وأما إذا لم يعلم بصدورهما ـ كما في ما نحن فيه من المتعارضين ـ فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية(٤)، فإن أمكن ترجيح أحدهما

---

(١) عملاً بعموم دليل الحجية الشامل لهما معاً، ولا موجب للرجوع للمرجحات الصدورية فيهما.

(٢) نعم لو تعذر الترجيح الجهتي تعذر التعبد بالسندين ووجب الرجوع للمرجحات السندية.

(٣) إذ أثر التعبد بالصدور هو العمل، فمع فرض حمل الخبر على التقية وسقوطه عن مقام العمل لا أثر للتعبد بالصدور.

(٤) لم يتضح الوجه في ذلك، إذ ليس هناك ما يقتضي تقديم المرجح الصدوري، وتوضيح ذلك: أن التعبد بالحكم الذي يتضمنه الخبر متوقف على التعبد بصدوره وجهته وظهوره، فمع عدم التعبد بأحدها لا مجال لإحراز الحكم الذي يترتب عليه العمل ويتقوم به الأثر، فيلغو التعبد ببقية الجهات المذكورة، لعدم

وتعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في أحدهما مرجحاً.

فمورد هذا المرجح(١) تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علماً، كما في المتواترين، أو تعبداً، كما في المتكافئين من الآحاد. وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور(٢).

والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند: أن التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل(٣)،

الأثر، فكما لا أثر للتعبد بصدور خبر يحمل على التقية لا أثر للتعبد بجهة خبر لا يتعبد بصدوره، وحينئذٍ لا موجب لتقديم النظر في الترجيح من بعض الجهات على بعض الجهات الأخر. وقد تقدم في قاعدة أن الجمع أولى من الطرح ماله نفع في المقام.

(١) يعني: المرجح الجهتي.

(٢) لأن الجهة من عوارض الكلام الصادر فهي متفرعة على أصل الصدور تفرع العرض عن العروض، وحينئذٍ فلا معنى للتعبد بجهة الكلام الذي لم يثبت صدوره ولم يتعبد له. لكن هذا وإن كان مسلماً إلا أنه لا ينهض بوجه تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي بعد ما تقدم من الإرتباطية بين الصدور و الجهة في ترتب الأثر والعمل، فلاحظ.

(٣) لترتب العمل على الخبر بما يناسب التأويل، فلا يلزم طرحه. مضافاً إلى ما عرفت من خروجه عن التعارض عرفاً.

بخـلاف التعبد بصدورهما ثم حمـل أحدهما على التقية الـذي هو في معنى إلغائه وترك التعبد به.

هـذا كله على تقدير توجيـه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية. أما لو قلنـا بأن الوجه في ذلك كون المخالـف أقرب إلى الحق وأبعد من الباطل ـ كما يدل عليه جملة من الأخبار ـ فهي من المرجحات المضمونية وسـيجيء حالها مع غيرها.

[المرجحات الخارجية]

المرجحات الخارجية

أما المرجحات الخارجية.

وقد أشرنا إلى أنها على قسمين:

الأول: ما يكون غير معتبر بنفسه.

والثاني: ما يعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع.

[القسم الأول]

فمن الأول: شهرة أحد الخبرين:

شهرة أحد الخبرين

إما من حيث رواته [روايته خ.ل] بأن اشتهر روايته بين الرواة، بناء على كشفها عن شهرة العمل(١).

أو اشتهار(٢) الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

---

(١) إذ مع قطع النظر عن شهرة العمل تكون من المرجحات الصدورية، كما تقدم.

(٢) عطف على قوله: «أما من حيث روايته».

كون الراوي أفقه

ومنه: كون الراوي له افقه من راوي الآخر في جميع الطبقات، أو في بعضها، بناء على أن الظاهر عمل الأفقه به(١).

مخالفة أحد الخبرين للعامة

ومنه: مخالفة أحد الخبرين للعامة، بناء على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها(٢).

كل أمارة مستقلة غير معتبرة

ومنه: كل أمارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين، إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على العدم كالقياس(٣).

الدليل على هذا النحو من المرجح

ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقربية أحدهما إلى الواقع(٤). وإن كان خارجاً عن الخبرين. بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي فإن أحد الخبرين إذا طابق أمارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور، أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب، وقد عرفت أن المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال موجود في الآخر، كقلة الوسائط ومخالفة العامة، بناء على الوجه السابق(٥)، وقد يوجب وبعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة

---

(١) يعني: وفتوى الأفقه أقرب للواقع من غيرها.

(٢) تقدم الكلام في ذلك آنفاً.

(٣) أما مثل القياس فسيأتي الكلام فيه في التنبيه الأول.

(٤) وعليه يبتني للتعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٥) وهو كونه مرجحاً جهتياً.

إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدلية والأوثقية، والمرجح الخارجي من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم(١) تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر. بل ذو المزية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار(٢).

ومن هنا(٣) يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين، بناء على عدم شموله للمقام(٤) من حيث(٥) أن الظاهر من الأقوى أقواهما في نفسه ومن حيث هؤلاء مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع، لموافقة أمارة خارجية، فيقال(٦) في تقريب الاستدلال: إن الأمارة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في

---

(١) لعل الأولى أن يقول: عدم الظن التفصيلي بالجهة التي يكون بلحاظها الترجيح لترددها بين الصدور والجهة والدلالة.

(٢) المنصوص عليه في المرفوعة هو ترجيح خبر الأوثق، لا الخبر الذي يكون في نفسه أوثق. مع أن المنصرف منه إرادة الثقة من حيث الصدور، لا ما يعم حيثية الجهة و الظهور، ولذا عدّ‌ﷺ الأوثقية من المرجحات الصدورية لا غير. هذا مع أن المرفوعة ضعيفة السند، والمقبولة قد تضمنت جعل الأوثقية من مرجحات الحكم لا الرواية.

(٣) يعني: بعد إرجاع المرجح الخارجي للمرجح الداخلي.

(٤) يعني: عدم شموله للمرجح الخارجي في نفسه مع قطع النظر عن رجوعه للمرجح الداخلي.

(٥) تعليل لقوله: «بناء على عدم شموله...».

(٦) تفريع وتوضيح لقوله: «ومن هنا يمكن...».

الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه.

فـإن قلـت(١): إن المتيقن من النـص ومعاقد الإجماع اعتبـار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل، وأما الأمارة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من (٢) حيث دخولها في ما لا يعلم(٣) فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح، ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية.

هذا مع أنه لا معنى لكشف الأمارة(٤) عن الخلل في المرجوح، لأن الخلل في الدليل من حيث أنه دليل قصور في طريقيته، و المفروض تساويهما في جميـع مـا له مدخـل في الطريقية، ومجـرد الظن بمخالفة خـبر للواقع لا يوجـب خللاً في ذلك، لأن الطريقية، ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك، لأن الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع(٥).

قلـت: أما النص فـلا ريب في عموم التعليـل في قوله: «لأن المجمع

---

(١) الظاهر أن هذا الوجه مبني على غض النظر عن إرجاع المرجح الخارجي للمرجـح الداخـلي. نعم قوله فيما بعد: «هذا مع أنـه لامعنى...» وارد للتعقيب على ذلك. فلاحظ.

(٢) تعليل لقوله: «دل الدليل على عدم...».

(٣) يعني: فما دل على عدم حجية غير العلم يقتضي عدم حجيتها.

(٤) يعني: الخارجية التي جعلها المصنف قدس سره من المرجحات المضمونية.

(٥) بل هي منوطة بكشف الدليل نوعاً عنه، لاشتماله على ما هو الدخيل في الكشف عنه من وثاقة الراوي ونحوها.

عليه لا ريب فيه» وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» لما نحن فيه(١)، بل قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم» وكذا التعليل في رواية الأرجائي: «لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة؟» وارد في المرجح الخارجي(٢)، لأن مخالفة العامة نظير موافقة المشهور.

وأما معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلى الواقع، والأرجح مدلولاً(٣)، ولو بقرينة ما يظهر من العلماء قديماً وحديثاً من إناطة الترجيح بمجرد الأقربية إلى الواقع، كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الأقربية مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس، ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأن الظن في الخبر الموافق له أقوى، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان(٤)، واستدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين

---

(١) تقدم الكلام في ذلك في آخر المقام الثالث.

(٢) أشرنا إلى الكلام في دلالة قوله: «فإن الرشد فيما خالفهم» على أن مخالفة العامة من المرجحات الخارجية عند التعرض للقسم الثاني من المرجحات، كما تقدم تسليم دلالة رواية الأرجائي على ذلك.

(٣) يعني: وليس المراد خصوص الأقربية الناشئة من قوة نفس الدليل، كالأوثقية والنقل باللفظ. وقد تقدم منه ﵀ في خاتمة دليل الانسداد الكلام في هذه الجهة بتفصيل.

(٤) يعني: وهو المخالف للأصل، دون الموافق له، فتعرض الشارع للمخالف للأصل أقرب من تعرضه للموافق، فيكون أرجح. لكن لا يبعد رجوع هذا التعليل إلى كون مخالفة الأصل من المرجحات الصدورية لا الخارجية. فتأمل.

بعمل أكثـر الطائفة بأن(١) الكثرة أمارة الرجحان(٢)، والعمل بالراجح واجب، وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم.

مـع أنـه يمكن دعوى حكـم العقل بوجـوب العمـل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجيتها من حيث الطريقية. فتأمل(٣).

بقي في المقام أمران:

الترجيح بما ورد المنع عن العمل بـه كـالـقـيـاس

أحدهمـا: أن الأمـارة التي قام الدليـل على المنع عنهـا بالخصوص ـ كالقيـاس ـ هـل هي من المرجحات أم لا؟ ظاهـر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه.

وحكـى المحقق في المعارج عن بعضٍ القول بكون القياس مرجحاً، حيث قال:

«وذهـب ذاهب إلى أن الخبريـن إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنـه أحدهمـا كان ذلك وجهاً يقتـضي ترجيح ذلك الخـبر. ويمكن أن يحتـج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فـلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما

---

(١) متعلق بقوله: «واستدلال...».

(٢) لعل هذا راجع إلى كون الكثرة أمارة على رجحان الدليل الذي عمل به الأكثر من حيث نفسـه، فيرجع إلى المرجح الداخلي، كما تقدم من المصنفﷺ تقريبه في خاتمة دليل الانسداد.

(٣) لعلـه إشـارة إلى اختصـاص ذلك بـما إذا كان ملاك الحكـم المذكور هو الأقربيـة الفعليـة بنظـر المكلـف، وليس كذلك، بـل لعل المـلاك فيـه الأقربية بنظر الشارع، وهي قد تكون فيما هو المرجوح بنظر المكلف.

فتعين العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير المتعارض فلابد في العمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأنا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين، وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به(١)، لا بذلك القياس(٢). وفيه نظر» انتهى.

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين.

والحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به(٣) حقيقة، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه(٤) إلى الأصول(٥).

---

(١) يعني: بالراجح.

(٢) يعني: حتى يشمله النهي عن العمل بالقياس.

(٣) يعني: بالقياس.

(٤) يعني: مع الخبر المعارض بالقياس.

(٥) يعني: فكما يكون معارضة الخبر بالقياس ـ بحيث يسقطه عن الحجية و يرجع معه للأصل ـ عملاً بالقياس و منهياً عنه، كذلك يكون ترجيح أحد المتعارضين بالقياس عملاً به، لأنه مستلزم لطرح المرجوح لأجل القياس.

أقول: اللازم النظر في مفاد دليل النهي عن القياس، فإن كان مرجعه إلى النهي عن الاعتناء به ولو في الجملة بحيث يكون وجوده كعدمه اتجه ما ذكره المصنف قدس سره. وإن كان مرجعه إلى النهي عن العمل به الراجع إلى عدم حجيته كان

وأي فرق(١) بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل، وبين دفعه [رفعه خ.ل] لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر(٢) وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر.

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً(٣)، ولذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح، ولم نجد موضعاً منهم يرجحونه به، ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأصول، ليرجح به في الفروع.

مرتبة هذا المرجح بالنسبة للمرجحات الأخرى

الثاني: في مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة.

الفرق بين الأمرين ظاهراً، لأن الخبر لما كان في نفسه حجة فلا يعارضه إلا حجة مثله، فلا يصلح القياس لمعارضته إلا إذا كان حجة مثله.

أما الترجيح بين الخبرين فحيث كان ملاكه ـ عند المصنف ﷺ ـ أقربية أحدهما للواقع، فلا يتوقف الترجيح بالقياس إلا على كونه موجباً لأقربية أحد الدليلين وإن لم يكن حجة في نفسه، لما هو المعلوم من عدم اعتبار كون المرجح حجة في نفسه.

هذا ولا يبعد ظهور أدلة النهي عن القياس في الأول. بل قد يظهر من رواية العيون المتقدمة في الرواية الثالثة في أدلة الترجيح النهي عن الترجيح بين الخبرين بالرأي وهو يعم القياس. فلاحظ.

(١) عرفت الفرق بينهما بتوقف الأول على حجية القياس حتى يصلح لمعارضة الحجة، وعدم توقف الثاني عليها، لعدم اعتبار الحجية في المرجح.

(٢) بناءً على جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين تخييراً.

(٣) هذا لو تم مستلزم لعدم الترجيح به، لأنه نحو من الاعتناء به.

فنقـول: أما الرجحان من حيث الدلالة فقـد عرفت غير مرة تقدمه عـلى جميـع المرجحـات. نعـم لو بلـغ المرجح الخارجـي إلى حيـث يوهن الأرجـح دلالـة(١) فهـو يسـقطه عـن الحجيـة(٢)، ويخـرج الفرض عن تعارض الدليلين.

ومن هنا قد يقدم العام المشـهور والمعتضد بالأمور الخارجية الأخر على الخاص(٣).

وأما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي(٤). لكن الظاهر أن الأمر بالعكس، لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإن الأعدل أقرب إلى الصدق من غـيره، بمعنى أنه لو فـرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق

---

(١) تمييز من قوله: «الأرجح».

(٢) كما لو كشـفت الشـهرة في الفتوى عن إطلاع المشهور على قرينة صارفة للدليل المخالف للمشهور عن معناه الظاهر فيه، فإنه لابد من رفع اليد عنه وإن كان في نفسه أقوى دلالة من الدليل الموافق للمشهور.

(٣) الظاهر أن هذا غالباً مبني على سقوط الخاص بالإعراض الكاشف عن خللٍ فيه إجمالاً، لا في خصوص الدلالة، بل قد يكون احتمال الخلل في الجهة مثلاً.

(٤) لتقديـم الترجيح فيها بشـهرة الرواية على الترجيـح بمخالفة العامة بناءً على أنه من المرجحات الخارجية لا الجهتية. وأما الترجيح فيها بموافقة الكتاب فهو داخل في القسـم الثاني الذي يأتي الكلام فيه، والكلام هنا فيما لا يكون حجة بنفسه. إلا أن يكـون مـراد المصنـفﷺ في خصوص هذه المسـألة ما يعم ذلـك، كما هو غير بعيد.

الأعـدل وكـذب العـادل، فإذا فـرض كون خبر العـادل مظنـون المطابقة للواقع وخـبر الأعدل مظنون المخالفة فلا وجـه لترجيحه بالأعدلية(١)، وكذلـك الـكلام في الترجيح بمخالفـة العامة، بناء عـلى أن الوجه فيه هو نفي احتمال التقية(٢).

---

(١) لا يخفى أنه كما يكون الترجيح السندي معتبراً من حيث الأقربية للواقع كذلـك الترجيـح بالمرجح المضموني، وعليه فكما يكون اشـتمال المرجوح سـنداً على المرجـح المضموني موجبـاً للظن بمطابقته للواقع كذلك اشـتمال المرجوح المضموني على المرجح السـندي يكون موجباً للظن بمطابقته للواقع، فلا وجه لترجيح إحدى الجهتين على الأخرى إلا بقوة مناط الترجيح وهو الظن والأقربية للواقع.

وأمـا الترتيـب بـين المرجحات في الروايـات فاللازم ـ بعد فـرض حملها على الترجيح بكل مزية، لأن مناط الترجيح هو الأقربية للواقع ـ إلغاؤه وحملها على مجرد بيان المرجحات من دون خصوصية تقتضي الترتيب بينها.

(٢) فيرجـع إلى المرجـح الجهتـي. والظاهـر أيضاً عـدم الترتيـب بينه وبين المرجح المضموني، لما تقدم في المرجح السندي. وأما لو كان الترجيح بمخالفة العامة من جهة كون الرشد في خلافهم، فهو يكون مرجحاً مضمونياً.

[القسم الثاني]

ما يكون معتبراً في نفسه:

وأما القسم الثاني، وهو ما كان مستقلاً بالاعتبار ولو خلى المورد عن الخبرين فقد أشرنا إلى أنه على قسمين:

الأول: ما يكون معاضد المضمون أحد الخبرين.

والثاني: ما لا يكون كذلك.

١- الترجيح بموافقة الكتاب والسنة والدليل عليه

فمن الأول الكتاب والسنة، والترجيح بموافقتها مما تواتر به الأخبار.

واستدل في المعارج على ذلك بوجهين:

أحدهما: أن الكتاب دليل مستقل، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر.

وثانيهما: أن الخبر المنافي(١) لا يعمل به لو انفرد عن المعارض(٢)، فما ظنك به معه؟ انتهى.

وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي سواء قلنا بحجيته مع

---

(١) يعني: المخالف للكتاب.

(٢) كأنه لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب مطلقاً.

معارضتـه لظاهـر الكتـاب، أم قلنـا بعدم حجيتـه، فلا يتوهـم التنافي بين دليليه(١).

ثـم إن توضيح الأمـر في هذا المقـام يحتاج إلى تفصيل أقسـام ظاهر الكتاب أو السنة المطابق لأحد المتعارضين فنقول:

صور مخالفة ظاهر الكتاب:

إن ظاهـر الكتـاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فـلا يخلو عن صور ثلاث:

الصورة الأولى

الأولى: أن يكـون عـلى وجه لو خلى الخبر المخالـف له عن معارضة المطابـق لـه كان مقدماً عليـه(٢)، لكونـه(٣) نصـاً بالنسـبة إليـه(٤)، لكونـه أخـص منـه أو غـير ذلـك، بنـاء عـلى تخصيـص الكتـاب بخـبر

---

(١) كأن وجـه التنـافي بين دليليه: أن ظاهر الدليـل الأول فرض الخبر المنافي للكتاب حجة في نفسه، ولذا يعارض الخبر الموافق للكتاب ويحتاج في تقديم الموافق إلى ترجيحـه بالموافقة من حيث أن الكتاب يكون دليلاً على صدقه. أما الدليل الثاني فظاهره سـقوط الدليل المنافي عن الحجية رأسـاً بسـبب منافاته للكتاب، فلا يصلح للمعارضة.

وقـد ذكـر المصنفﭭ في وجـه دفع التنـافي أن غرض المحققﭭ الاسـتدلال على طرح المنافي للكتاب على كلا شقي الترديد، فالوجه الأول للأول والوجه الثاني للثاني. لكن لا يخفى أن طرح المنافي على الوجه الثاني لا يحتاج إلى الاسـتدلال، لأنه عين الفرض. فلاحظ.

(٢) يعني: كان الخبر المخالف مقدماً على ظاهر الكتاب.

(٣) يعني: لكون الخبر المخالف.

(٤) يعني: بالنسبة إلى ظاهر الكتاب.

الواحد(١)، فالمانع عن التخصيص ـ حينئذٍ ـ ابتلاء الخاص بمعارضة مثله، كما إذا تعارض أكرم زيداً العالم، ولا تكرم زيداً العالم، وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء.

ومقتضى القاعدة في هذا المقام:

أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف للكتاب(٢) على المطابق له، فإن وجد شيء منها رجح المخالف به وخصص به الكتاب، لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق

---

(١) وإلا كان كالصورة الثانية الآتية.

(٢) يظهر من كلام المصنفؒ هنا إهمال الترجيح بموافقة الكتاب والنظر في غيرها من المرجحات. والذي يظهر من مجموع كلامه هنا وفيما يأتي أن الوجه في إهمال عدم صدق المخالفة على المخالفة بالخصوص والعموم، لأن الخاص لو خلي ونفسه لتقدم على العام، وكان من سنخ المفسر لا المعارض.

لكن هذا الوجه لا يصحح إهمال المرجح المذكور هنا، لأن تقديم الخاص على العام وإن كان مسلماً، إلا أنه من باب تقديم أقوى الدليلين فهو مبني على مخالفة ظهور العام، وحيث كان ظهور العام من سنخ الأمارات الموجبة لأقربية مضمونها للواقع كان لا محالة صالحاً لأن يرجح الخبر الموافق له، ولا وجه لإهماله في مقام الترجيح.

هذا بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة وأن ملاك الترجيح هو الأقربية للواقع. وأما بناء على الجمود عليها فكذلك بناء على عموم ما هو الظاهر من عموم الموافقة والمخالفة لهذه الصورة وعدم اختصاصها بالصورة الثانية والثالثة للإطلاق، ولاسيما مع خروج الصورة الثانية عن باب تعارض الحجتين، وعدم شيوع الثالثة. فلاحظ.

للكتـاب، لأنه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر، وقد عرفت أن العمل بالنـص ليس مـن باب الترجيح، بل مـن باب العمل بالدليـل والقرينة في مقابلـة أصالة الحقيقة، حتى لو قلنا بكونهـا(١) من باب الظهور النوعي، فـإذا عوجلت المزاحمـة بالترجيح صار المخالف كالسـليم عـن المتعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

ولو لم يكن هناك مرجح. فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير ـ إما لأنه الأصل في المتعارضين، وإما لورود الأخبار بالتخيير ـ كان اللازم التخيير وأن له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصص به عموم الكتاب، لما سيجيء من أن موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير(٢).

وإن قلنا بالتسـاقط أو التوقف كان المرجـح هو ظاهر الكتاب(٣). فتلخـص أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقـق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصور.

---

(١) يعني: بكون أصالة الحقيقة.

(٢) لم يتضـح دخـل هـذا بما نحن فيـه، إلا أن يكون مـراده التنبيه على أنه لا مجـال لدعوى ترجيح الموافق بموافقته لأصالـة العموم، لأن الأصل لا يوجب رفع اليد عن التخيير بين الخبرين.

لكن يشـكل بأن ذلك إنما يتم في الأصل العملي الذي لا يفيد الظن والأقربية للواقـع، ولا يجـري في الأصـل اللفظي الـذي هو راجـع إلى لزوم العمـل بالأمارة الموجبـة للأقربيـة للواقع، بل يلزم الترجيح بـه بناءً على أن مـلاك الترجيح الأقربية للواقع، وكذا بناءً على الاقتصار على المرجحات المنصوصة، كما سبق.

(٣) لسقوط ما خالفه بالمعارضة.

الصورة الثانية

الثانية: أن يكون(١) على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضه لـكان مطروحاً، لمخالفة الكتاب، كما إذا تباين مضمونها كلية، كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب إكرام زيد العالم(٢).

والـلازم في هذه الصورة خـروج الخبر المخالف عن الحجية رأسـاً، لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة، والمتيقن من المخالفة هـذا الفـرد(٣)، فيخرج المفروض [الفرض خ.ل] عـن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً، لأن المراد به تقديم أحد الخبرين لمزية فيه، لا لما يسـقط الأخر عن الحجية. وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

الصورة الثالثة

الثالثـة: أن يكون على وجه لو خلى المخالف له عن المعارض لخالف الكتـاب، لكن لا عـلى وجه التباين الكلي، بل يمكـن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره(٤).

وحينئـذٍ فإن قلنا بسـقوط الخـبر المخالف بهـذه المخالفة عن الحجية كان حكمهـا حكـم الصـورة الثانيـة، وإلا كان الكتاب مع الخـبر المطابق

---

(١) يعني: ظاهر الكتاب.

(٢) فيعارض الخبر الدال على حرمة إكرامه، فيسـقطه عن الحجية رأسـاً مع قطع النظر عن الخبر المعارض له لعدم نهوض خبر الواحد بمعارضة الكتاب.

(٣) حيث أنه تقدم في مسـألة حجية خـبر الواحد أنه لا مجال لحمل المخالفة للكتاب التي دلت الأخبار على كونها مسقطة للخبر عن الحجية على ما يعم المخالفة بالعموم والخصوص، بل المتيقن منها المخالفة بالتباين.

(٤) كما لو كان بينهما عموم من وجه.

بمنزلـة دليل واحد عارض الخـبر المخالف. والترجيـح حينئذٍ بالتعارض وقطعية سند الكتاب.

فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة(١).

مرتبة هذا المرجح

لكن هذا الترجيح مقدم: على الترجيح بالسـند، لأن أعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر(٢).

وعـلى الترجيح بمخالفة العامـة، لأن التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة(٣).

---

(١) تقدم منّا توجيهه في الصورة الأولى أيضاً.

(٢) هـذا لا يشـهد بتقديم الموافقـة للكتاب رتبة عـلى الأعدلية ونحوها من المرجحات السندية، بل هو راجع إلى أن موافقة الكتاب أقوى مرجحاً من الأعدلية، لأن الأعدليـة موجبـة للظن والكتاب مقطـوع، وحينئذٍ فلا يجري مثـل هذا في مثل شهرة الرواية، التي قد توجب القطع بصدورها، بل يتعين حينئذٍ مزاحمتها للترجيح بموافقة الكتاب.

(٣) الخلـل في الجهـة لا ينحصر باحتمال التقية، بل يمكن فرضه في غيرها مما يقتـضي عدم صدور الـكلام لبيان الحكم الواقعي، وربما يحتمل ذلك في الكتاب. بل لـو فرض صدور الكتـاب لبيان الحكم الواقعي، إلا أنه أحتمل نسـخه، وكان هناك خبران أحدهما يقتضي نسـخه، وهو مخالف للعامة، والثاني يقتضي عدم نسخه، وهو موافـق لهم، فإنـه يمكن حينئذٍ فرض الترجيح بين الخبرين بمخالفة العامة، فيزاحم الترجيـح بموافقـة الكتاب. هذا ولو فرض القطع بعدم كـون الموافق للعامة الموافق للكتاب وارداً للتقية، بل علم بوروده لبيان الحكم الواقعي إلا أنه يمكن القطع أيضاً بذلـك في المخالف للعامة، فيقـع التزاحم بين جهتي الترجيـح، ولا موجب لتقديم الترجيح بموافقة الكتاب من هذه الجهة، كما تقدم في المرجح السندي.

وعلى المرجحات الخارجية، لأن الأمارة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار(١). ولو فرضت الأمارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية، لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها، خرج المورد عن فرض التعارض.

ولعل ما ذكرناه هو الداعي للشيخ ﷺ(٢) في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات، وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح.

الإشكال في مقبولة ابن حنظلة

إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، كمقبولة ابن حنظلة(٣)، بل وفي غيرها مما أطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة،

---

(١) لكن القطع باعتباره لا يستلزم القطع بمضمونه، بل يكون ظنياً، وحينئذٍ لو فرض كون الأمارة الظنية موجبة للظن الأقوى بمضمون الخبر المخالف للكتاب تعين تقديمها. إلا أن يقال بعدم جريان الترجيح في تعارض الكتاب مع غيره، بل مع فرض عدم المرجح الدلالي يتعين التساقط أو ترجيح الكتاب، إذ حينئذٍ يتعين عدم ترجيح المخالف للكتاب، بل إما أن يرجح الموافق له أو يتساقطان. فلاحظ.

(٢) تقدم ذلك منه في كلامه المحكي عن العدة في أوائل المقام الرابع في بيان المرجحات.

(٣) حيث قدم فيها الترجيح بشهرة الرواية على الترجيح بموافقة الكتاب. لكن أشرنا إلى أنه بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة لابد من إلغاء ظهور النصوص في الترتيب، والإلتزام بأنها في مقام التمثيل للمرجحات لا غير. ومعه لا مورد للإشكال.

مـن(١) حيث أن الصورة الثالثـة(٢) قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة، والصـورة الثانيـة أقل وجوداً، بل معدومة، فـلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها، وإن(٣) لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض.

ويمكـن التـزام دخـول الصـورة الأولى في الأخبار التـي أطلق فيها الترجيـح بموافقـة الكتاب، فلا يقـل موردها(٤). وما ذكـر من ملاحظة الترجيـح بين الخبريـن المخصص أحدهمـا لظاهر الكتـاب(٥) ممنوع، بل نقـول: إن ظاهـر تلـك الأخبار ـ ولو بقرينـة لزوم قلة المـورد، بل عدمه، وبقرينـة بعـض الروايات الدالة على رد بعض مـا ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيهما(٦) أن(٧) الخبر المعتضد بظاهر

---

(١) متعلق بقوله: «توجه الإشكال» فهو بيان لوجه الإشكال.

(٢) التي عرفت منه قُدِّسَ سِرُّهُ توجه الترجيح بموافقة الكتاب فيها. لكن عرفت منا توجهه في الصورة الأولى أيضاً التي هي شائعة، فلا إشكال.

(٣) (إن) هنا وصلية.

(٤) كما تقدم منا توجيهه مع قطع النظر عما سيذكره المصنف قُدِّسَ سِرُّهُ.

(٥) يعنـي: مع قطـع النظر عن الترجيح بالكتاب، كـما أشرنا إليه في تعقيب كلامه آنفاً.

(٦) يعني: مع كون الكتاب ظاهراً في نفي الجبر والتفويض، لا نصاً في نفيها، فـإن هذا شـاهد بأن المـراد من المخالفة هنا مـا يعم المخالفة بين الظاهـر والأظهر أو النـص ـ كـما في الصورة الأولى ـ لا خصـوص المخالفة بالتباين التـي لا يمكن معها الجمع. وقد سبق منا التعرض لذلك وتوجيهه.

(٧) خبر (إن) في قوله: «بل نقول: إن ظاهر تلك الأخبار...».

الكتاب لا يعارضه خبر آخر، وإن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب(١).

الجواب عن الإشكال

وأما الأشكال المختص بالمقبولة، من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أن الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه حاكماً، وأول المرجحات الخبرية فيه هي شهرة إحدى الروايتين وشذوذ الأخرى، ولا بعد في تقديمه على موافقة الكتاب(٢).

ثم إن [حكم خ.ل] الدليل المستقل المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأولى، وأما في الصورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر و الدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لا غير(٣).

---

(١) وعليه فتكون الموافقة لظاهر الكتاب من المرجحات، كما سبق.

(٢) كأنه من جهة كونها موجبة للقطع بصدور الخبر المشهور، كالقطع بصدور الكتاب، فيرجع إلى ما ذكرناه آنفاً في الإشكال على ما ذكره المصنفؒ من تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح من جهة السند. كما أنه عرفت أنه لابد من إلغاء ظهور نصوص الترجيح في الترتيب بين المرجحات بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(٣) الذي ينبغي أن يقال في المقام: إن الدليل المستقل إن كان قطعياً بحيث يوجب القطع ببطلان ما يخالفه خرج المقام عما نحن فيه، لخروج المخالف له عن موضوع الحجية. وإن كان ظنياً كان هو والخبر الموافق له معارضين للخبر المخالف.

٢ـ الترجيح بما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين

وأما القسم الثاني ـ وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين ـ فهي عدة أمور:

الترجيح بموافقة الأصل

منها: الأصل، بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري، إذ لو بني إفادة الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الأول. ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة، أعني: أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب.

الإشكال في الترجيح بالأصول

لكن يشكل الترجيح بها، من حيث أن مورد الأصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق والمخالف، فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح(١)، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً،

فلابد من التزام عدم الترجيح بها، وأن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل. وأما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا في مقام الاستناد(٢) ولا في مقام الترجيح.

وحينئذٍ إن كان الدليل المعاضد موجباً لأ قوائية الموافق له من المخالف تعين سقوط المخالف له عن الحجية، أما لو أحتف المخالف بما يوجب قوته فإن كان بنحو يكافئ الدليلين معاً لزم التساقط، وإن كان بنحو يترجح عليهما لزم البناء على الترجيح إن قيل بعدم اختصاص الترجيح بتعارض الخبرين وجريانه في مطلق التعارض بين الأدلة، والإ لزم البناء على التساقط أيضاً.

(١) كما أنه بناء على عدم التخيير بين المتكافئين، بل تساقطهما يتجه البناء على كون الأصل مرجعاً لا مرجحاً.

(٢) يعني: بنحو يكون مرجعاً مع عدم الدليل. وقد تقدم الكلام في ذلك في

وقـد يتوهم أن ما دل على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل عـلى الأصول الثلاثة، فإن مورد الاسـتصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين(١).

ويندفع بأن مـا دل على التخيير حاكم على الأصل، فإن مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السـابقة والإلتزام بارتفاعها، فكما أن ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السـابقة مع سلامته عن المعارض حاكـم عـلى دليل الاسـتصحاب، كذلك يكـون الدليل الـدال على جواز العمـل بالخبر المخالف للحالة السـابقة المكافئ لمعارضـه حاكماً عليه، من غير فرق أصلاً.

مع أنه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح ـ وإن كانت النسبة عموماً من وجه ـ لأنها أقل مورداً(٢)، فتعين تخصيص أدلة الأصول.

مع أن التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير من مواردها، بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلة الأصول.

مبحث البراءة والاحتياط.

(١) وكذا موضوع بقية الأصول.

(٢) فقـد تقـدم منه في آخر الـكلام في تعارض الظهورين من سـنخ واحد: أن العمـوم كلـما كثرت أفراده كان أضعف دلالة عـلى حكم الفرد، فيكون تخصيصه أقـرب من تخصيص العموم الذي تكون أفراده قليلة. وقد تقدم الإشـكال في ذلك، فالعمدة هو الوجه الثاني الذي يرجع إلى ما أشرنا إليه هناك أيضاً. فلاحظ.

مع أن بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول، مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحل، ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في محل الانتقال من حال إلى حال في أحوال الصلاة(١).

ما استدل به على تقديم الموافق للأصل ومناقشته

ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل على المخالف، من:

أن العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف(٢)، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق، وتخصيص آخر فيما دل على حجية الأصول(٣).

وأن الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعي، والعمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري(٤)، فيقوى به الخبر الموافق(٥).

وأن الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقى الأصل سليماً عن

---

(١) تقدمت الإشارة للروايتين المذكورتين في أخبار التخيير. ولعل مراد المصنف قدس سره من الأصل الذي ورد الخبران في مورده أصالة البراءة من الجزء أو الشرط المحتمل اعتباره، بناء على جريانها في المستحبات.

(٢) فإن مقتضى إطلاق دليل الحجية كون الخبر حجة تعييناً لا تخييراً.

(٣) يدفعه: أن الدليل المخالف للأصل لا يكون منافياً للأصل بنحو يقتضي تخصيص دليله حتى يكون مرجوحاً، لما تقدم في وجه تقديم الأدلة على الأصول.

(٤) بل يفيد القطع به في مورده.

(٥) لا معنى لقوته به مع اختلاف مضمونهما. مع أنه لا يجري الأصل مع الدليل الموافق له بناءً على ما سبق من المصنف قدس سره فلا يكون موجباً لقوته.

المعارض(١).

بقي هنا شيء:

تعارض المقرر والناقل

وهو أنهم اختلفوا في تقديم المقرر ـ وهو الموافق للأصل ـ على الناقل، وهو الخبر المخالف له.

والأكثر من الأصوليين منهم العلامة ﵀ وغيره على تقديم الناقل، بل حكي هذا القول عن جمهور الأصوليين، معللين ذلك بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، ولا يستغنى عنه بحكم العقل(٢). مع أن الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل. لكن لا يحضرني الآن مورد لما نحن فيه(٣)، أعني:

---

(١) هذا ـ مع ابتنائه على أن الأصل في المتعارضين التساقط لا التخيير ـ يقتضي كون الأصل مرجعاً لا مرجحاً، كما هو محل الكلام.

(٢) هذا لو سلم لا يقتضي أقوائية الخبر المخالف للأصل، بحيث يوجب الظن بصدوره دون الموافق، فإن كثرة صدور الخبر المخالف لا توجب الظن بكون الخبر الخاص المخالف صادراً. نعم لو كان المدعى غلبة عدم صدور الخبر الموافق للأصل بحيث يكون صدوره نادراً مظنون العدم كان للترجيح بذلك وجه. لكنه لا يظن من أحد دعواه.

(٣) يعني: حتى ينظر أن عملهم في المسألة الفرعية مطابق لمبناهم في المسألة الأصولية أو مخالف له. لكن ما سبق منه من أن الذي عثر في الكتب الاستدلالية الفرعية هو الترجيح بالاعتضاد بالأصل ينافي ذلك، فإنه صريح في وجود مورد للتعارض بين الخبرين الموافق أحدهما للأصل.

نعم في بعض النسخ هكذا: «أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل العقلي»، فيمكن دفع الإشكال حينئذٍ، لإمكان كون الذي عثر عليه هو الاعتضاد

المتعارضين الموافق أحدهما للأصل. فلابد من التتبع

تعارض المبيح والحاظر

ومن ذلك: ترجيح كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر، فإن المشهور تقديم الحاضر على المبيح، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه،

وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقناً في العمل، استناداً إلى قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وقوله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال».

وفيه أنه لو تم هذا الترجيح لزم لحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة(١)، لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح، فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أن المشهور تقدم الإباحة على الحظر.

ابتناء المسألة على أصالة الحظر أو الإباحة؟

فالمتجه ما ذكره الشيخ قدس سره في العدة من ابتناء المسألة على أن الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف، حيث قال:

كلام الشيخ الطوسي في ذلك

«وأما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث أن أحدهما

بالأصل الشرعي، والذي لم يحضره هو التعارض في مورد الأصل العقلي الذي هو مورد كلامهم في المسألة الأصولية أعني: مسألة تقديم الناقل على المقرر. فلاحظ.

(١) بل يلزم البناء على احتمال الحظر ولو مع وجود دليل على الإباحة غير معارض. ودعوى: أن دليل اعتبار ذلك الدليل يكون حاكماً على أدلة لزوم العمل على مقتضى احتمال الحظر، لو تمت جرت في المقام، لأن دليل التخيير بين الخبرين المتعارضين يكون حاكماً أيضاً. نعم بناء على أصالة التساقط في المتعارضين يتجه الفرق.

يتضمـن الحظر والآخر الإباحـة، والأخذ بما يقتضى الحظر أو الإباحة، فلا يمكـن الاعتـماد عليه على ما نذهب إليه من الوقـف، لأن الحظر والإباحة جميعـاً عندنا مسـتفادان من الـشرع ولا ترجيح بذلك، وينبغـي لنا الوقف بينهـما جميعـا أو [و خ.ل] يكـون الإنسـان مخـيراً في العمـل بأيهـما شـاء» انتهى.

الاستدلال لترجيح الحظر

ويمكن الاسـتدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الاخذ بما فيه الاحتيـاط مـن الخبرين(١)، وإرجاع مـا ذكروه من الدليـل إلى ذلك(٢) فالاحتيـاط وإن لم يجـب الأخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر، إلا أنه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين.

رجوعٌ إلى كلام الشيخ الطوسي

وما ذكره الشـيخ إنما يتم لو أراد الترجيـح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرين(٣).

مـع أن ما ذكـره من اسـتفادة الحظـر أو الإباحة من الـشرع لا ينافي ترجيـح أحـد الخبريـن بما دل مـن الـشرع(٤) على أصالـة الإباحـة، مثل

(١) تقدم من المصنفﷺ في المسألة الثالثة من مسائل دوران الأمر بين الحرمة وغـير الوجوب أن الدليل على ذلك مختص بالمرفوعة، وأن ضعف سـندها مانع من الرجوع إليها في ذلك. فراجع.

(٢) لا يخفى أن الحديثين المتقدمين غير واردين في خصوص تعارض الأدلة، بل يبعد حملهما على خصوص ذلك.

(٣) فكلامـه السـابق إنـما يصلـح الرجـوع إليـه مع قطـع النظر عـن الأدلة الخاصة.

(٤) لأن الحكم بأحدهما ـ حينئذٍ ـ مستفاد من الشرع فلا ينافي كونهما توقيفيين

قولـه عليه السلام: «كل شيء مطلـق حتـى يرد فيه نهي» أو عـلى أصالة الحظر مثل قولـه: «دع مـا يريبـك إلى مـا لا يريبـك» مـع أن مقتضى التوقـف على ما أختـاره لمـا كان وجوب الكـف عن الفعل ـ على ما صرح بـه وغيره ـ كان الـلازم ـ بنـاء عـلى التوقـف ـ العمل بما يقتضيـه الحظر. ولـو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف من الحظر (١) جرى مثله على القول بأصالة الحظر (٢).

الإشـكـال في الفرق بين مسألتي الناقل والمقرر، والحاظر والمبيح

ثـم إنه يشـكل الفرق بين مـا ذكروه من الخلاف في تقـدم المقرر على الناقـل، وإن حكي عن الأكثر تقـدم الناقل، وعدم ظهور الخلاف في تقدم الحاضر على المبيح(٣).

ويمكـن (٤) الفـرق بتخصيـص المسـألة الأولى بـدوران الأمريـن الوجـوب وعدمـه، ولذا رجـح بعضهم الوجـوب على الإباحـة والندب لأجل الاحتياط.

مستفادين من الشرع. والظاهر رجوع هذا إلى الوجه الأول. فلاحظ.

(١) يعني: فالبناء على كون مقتضى الأصل التوقف لا ينافي البناء على التخيير عملاً بأدلته، لأنها تكون واردة على الأصل المذكور ورافعة لموضوعه.

(٢) لأن موضوعهـا يرتفـع بأخبـار التخيير أيضـاً، فلا يتجه من الشـيخ قدس سره الاعتراف بتقديم الحاضر على القول بأصالة الحظر.

(٣) فإن الوفاق هنا لا يناسب الخلاف في تلك المسألة.

(٤) تقـدم نظـير هذا في المسـألة الثالثة من مسـائل دوران الأمـر بين الحرمة وعدم الوجوب وتقدم أن بعض أدلتهم لا يناسـب الحمل المذكور، كما سيشـير إليه هنا.

لكن فيه ـ مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها(١) ـ إطلاق كلامهم فيها(٢) وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم. ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحة على الحظر، لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة.

هذا مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادعاه بعضهم.

والتحقيق هو ذهاب الأكثر. وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى، بل حكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل(٣).

لو تعارض دليل الحرمة ودليل الوجوب

ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضها، واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلاً في مسائل أصالة البراءة، عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم.

الحق هو التخيير في هذا المورد

والحق هنا التخيير وإن لم نقل به في الاحتمالين(٤)، لأن المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجهٍ لا يرتاب فيه: هو لزوم

---

(١) يعني: في مسألة الدوران بين الوجوب وعدمه، أو في مسألة تقدم التعارض بين الناقل والمقرر.

(٢) يعني: في مسألة التعارض بين المقرر والناقل، حيث لا يظهر منهم تخصيصها بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه.

(٣) يعني: فأقوالهم في المسألتين جارية على مسلك واحد.

(٤) يعني: مع فقد النص.

التخيير مع تكافؤ الخبرين(١) وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء.

بل لو بنينا(٢) على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه(٣)، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع(٤)، ولا مصب [يلتفت خ.ل] إلى المرجحات الثلاث الأخيرة(٥) الراجعة إلى

---

(١) ولاسيما مع ما قد يدعى من اختصاص بعض أخبار التخيير بما إذا كان أحد الخبرين المتعارضين دالاً على الوجوب والآخر دالاً على الحرمة، كموثق سماعة المتقدم في أخبار التخيير، وإن كان لا يخلو عن تأمل. هذا وقد سبق في الإشكال في دلالة الأخبار على التخيير في المتكافئين. فراجع.

(٢) يعني: أنه لو بني على الترجيح بموافقة الأصل لا يبقى لأخبار التخيير إلا صورة الدوران بين الوجوب والحرمة، فإذا بني على الترجيح دليل الحرمة لم يبق لأخبار التخيير مورد يعمل فيه ولزم سقوطها بالمرة. نعم لو لم نقل بالترجيح بموافقة الأصل كان لها مورد تعمل فيه وإن قلنا بترجيح دليل الحرمة، بأن دار الأمر بين غير الحرمة من الأحكام.

(٣) الجار والمجرور متعلق بقوله: «لحمل» والضمير المجرور يرجع إلى قوله: «مورد».

(٤) سواءً كان مرجحاً داخلياً أم خارجياً مضمونياً.

(٥) وهي التي ذكرها في القسم الثاني من المرجحات الخارجية، أعني:

ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له(١)، لحكومة(٢) أخبار التخيير على جميعها(٣)، وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين(٤).

تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية

نعم يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض(٥). لكن ليس هذا من الترجيح في شيء(٦).

نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط(٧) كان

الترجيح في مورد الأصل، والترجيح في مورد الدوران بين الحظر والإباحة، والترجيح في مورد الدوران بين الحرمة وغيرها.

(١) بل من حيث كونه حكماً ظاهرياً يرجع إليه مع فرض عدم الدليل في المسألة.

(٢) تعليل لقوله: «ولا يلتفت إلى المرجحات الثلاث...».

(٣) لأنها تقتضي حجية الدليل الذي يختار، ومعه لا يرجع إلى المرجحات الثلاثة، لأنها لو تمت مختصة بصورة عدم الحجة.

(٤) يعني: مع عدم النص.

(٥) تقدم في أوائل الكلام في المتكافئين أن الأصل في المتعارضين التساقط و التوقف من غير فرق بين السببية والطريقية.

(٦) بل تكون الأمور المذكورة مرجعاً بعد تساقط الدليل من المتعارضين، لا مرجحاً لأحدهما، كما هو محل الكلام.

(٧) إذ بدونه لا وجه للبناء على التخيير في غير الأخبار مع اختصاص أدلته ـ لو تمت ـ بها.

حكمها حكـم الخبرين لكن فيه تأمل، كما(١) في إجراء التراجيح المتقدمة في تعـارض الأخبـار، وإن كان الظاهر من بعضهم عـدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسـام المرجحات، مستظهراً عدم الخلاف في ذلك.

فـإن ثبـت الإجماع على ذلـك أو أجرينا ذلك في الإجمـاع المنقول من حيث أنه خبر(٢) فيشمله حكمه فهو، وإلا ففيه تأمل.

لكـن التكلـم في ذلـك قليـل الفائـدة، لأن الطـرق الظنيـة غـير الخـبر ليـس فيهـا مـا يصـح للفقيـه دعـوى حجيتـه مـن حيـث أنـه ظن مخصـوص سـوى الإجمـاع المنقـول بخـبر الواحـد(٣)، فـإن قيـل بحجيتهـا(٤) فإنـما هـي من بـاب مطلـق الظـن، ولا ريـب أن المرجع في

(١) يعني: كالتأمل في إجراء المرجحات المتقدمة في تعارض غير الأخبار من الأدلة الظنية لدعوى تنقيح المناط.

(٢) بناءً على أن نقل الإجماع يرجع إلى نقل قول الإمام عليه السلام.

(٣) وأما الشهرة فلا يعقل فيها فرض التعارض. نعم يشكل الأمر في ظواهر الكتاب لو تعارضت فيما بينها أو تعارضت مع غيرها، كالخبر.

نعم لا إشـكال في عدم جريان المرجح السندي فيها. كما تقدم من المصنف قدس سره عدم جريان المرجح الجهتي، وعرفت الإشـكال فيه. كما أن المرجح الخارجي يمكن فرضـه فيبتنـي الكلام فيه على ما يأتي الكلام فيه من عموم دليل الترجيح لغير الخبر. فلاحظ.

(٤) يعني: بحجية الطرق الظنية غير الخبر.

تعـارض الإمارات المعتبرة على هذا الوجه إلى تسـاقط المتعارضين(١) إن ارتفـع الظن مـن كليهما، أو سـقوط أحدهما عن الحجية وبقـاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

وأمـا الإجماع المنقول، فالترجيح بحسـب الدلالة من حيث الظهور جـارٍ فيه لا محالـة(٢). وأما الترجيح من حيث الصـدور أوجهة الصدور فالظاهـر أنـه كذلـك (وإن(٣) قلنـا بخروجه) عـن الخبر عرفـا(٤)، فلا

---

(١) هـذا إنـما يتم بناء عـلى اختصاص دليل الانسـداد بإثبـات حجية الظن الشخصي بالمسألة الفرعية، أما بناءً على عمومه للظن بالطريق ـ كما هو مختار المصنف قدس سره ـ فيمكـن فرض تعـارض الطريقين مع عدم إفادتهما الظن الشـخصي، كـما لعله يظهر بالتأمل.

(٢) كأنـه لأن مرجـع حجيـة الإجماع المنقـول إلى حجية ظاهـر كلام ناقله، فيلحقـه حكـم سـائر الظواهـر مـن حيـث اسـتحكام التعـارض والجمـع العـرفي وغيرها.

لكـن لا يبعـد اختصـاص أكثر أحـكام تعـارض الظهورات بـما إذا صدرت مـن متكلـم واحد أو ما هـو بمنزلته، كالأئمـة عليهم السلام الذي حديثهـم واحد لا يحتمل الاختـلاف فيـه، ولا يجري مع تعدد المتكلم واحتمال الاختـلاف بينهم كما في المقام، فلا يجب حمل كلام بعضهم على بعض، لكونه أظهر، بل يتعين البناء على التعارض، و لذا لا يظن من أحد البناء على الجمع بالتخصيص ونحوه في البينتين المتعارضين.

بـل لا يبعد عدم جريان ذلـك مع وحدة المتكلم إذا أحتمل عدوله واختلاف رأيه، فيكون البناء على النسخ أولى من الجمع العرفي في كثير من الموارد. فلاحظ.

(٣) (إن) هنا وصلية.

(٤) لاختصاص الخبر عرفاً بما يتعارف من نقل كلام الإمام عليه السلام عند الرواة،

يشـمله أخبـار علاج تعـارض الأخبار، وإن(١) شـمله لفظ النبـأ من آية النبأ لعموم(٢) التعليل المسـتفاد من قوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله: «لأن الرشد في خلافهم»فإن خصوص المورد لا يخصصه(٣).

ومن هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الإجماعين

ولا يشـمل مثـل نقل الإجمـاع، خصوصـاً إذا كان مرجع نقل الإجمـاع إلى نقل رأي الإمام عن حدس لا عن حس.

(١) (إن) هنا وصلية. وقد أشار بهذا إلى وجه القول بحجية الإجماع المنقول، وإن سبق منه في مبحث الإجماع المنقول الإشكال فيه.

(٢) تعليل لقوله: «فالظاهر أنه كذلك...».

(٣) هـذا موقـوف على إلغاء خصوصيـة مورد التعليل عرفـاً، بحيث يكون ظاهـر الكلام أن ترجيح الخبرين بذلـك من حيث كونهما حجتين، لا لخصوصيتهما، وهـو غـير ظاهر، وعموم التعليل ممنوع، فإن (الجمع) لما كان محلى باللام فحمله على العهد بإرادة خصوص الخبر من بين المتعارضين لو لم يكن أقرب من حمله على مطلق الحجة فلا أقل من كونه المتيقن منها.

كما أن قوله: «الرشد في خلافهم» لما لم يمكن حمله على عمومه لاستلزامه كون مخالفـة العامة من الحجـج، فلابد من حمله على خصوص ترجيـح أحد المتعارضين، والمتيقـن منه تعارض الخبريـن. هذا مع أنه تقدم في مبحـث التعدي عن المرجحات المنصوصة الكلام في استفادة العموم من التعليل. فراجع.

ثـم إن المرجح الجهتي في الإجماع المنقول إن كان راجعاً إلى كون نقل الإجماع مـن ناقله ليـس لبيان الواقع بل لتقية ونحوها فلا مجال له مـع العلم بكون الناقل في مقـام بيـان الواقع. وإن كان راجعاً إلى كـون كلام الإمام ليس لبيان الواقع فلا مجال لـه مع كون المنقول رأي الإمامعليه السلام لا كلامـه أو فعله أو تقريره إذ لا موضوع للتقية ونحوها في الرأي.

المنقولين، بل غيرهما من الإمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص.

ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصة(١) لو وجد.

والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار وكلمات علمائنا الأبرار في باب الترجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات بجاه (محمد واله السادة السادات عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيات وعلى أعدائهم أشد العتاب وأسوأ العقوبات أمين أمين أمين.

---

(١) فإنه وإن خرج عن أخبار العلاج، لاختصاصها بتعارض الخبرين، إلا أنه يصح إجراء أحكامها فيه بناء على عموم التعليل المدعى. وقد عرفت الإشكال فيه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

انتهى الكلام هنا في تعقيب ما ذكره المصنف ﷺ في مبحث التعادل والتراجيح. وبه تم ما قصدناه من شرح هذا الكتاب والحمد لله على تسهيل ذلك وتيسيره، وله الشكر.

وكان الفراغ من ذلك بيد مؤلفه الفقير (محمد سعيد) عفي عنه نجل العلامة الحجة السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته أول ليلة الأحد ليلة الثلاثين من شهر ربيع الأول سنة ألف وثلاثمائه وأثنتين وتسعين للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلوات وأزكى التحيات. وكان ذلك في النجف الأشرف ببركة صاحب الحرم المشرف ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ الذي نسأل الله سبحانه أن لا يحرمنا من بركات مجاورة مشهده، وأن يوفقنا لأداء حقوق مجاورته.

كما نسأله سبحانه أن يجعل هذه الأوراق مورد نفع لأخواننا المؤمنين من

وقد فرغنا من تسويد هذا الكتاب الذي صنفه العالم الرباني والفاضل الصمداني ناشر علم الأصول في الأطراف ومروج الفروع في الأكناف جناب الشيخ المرتضى أعلى الله مقامه. وطبع في دار طباعة الباستان في تبريز.

طلبة علوم أهل البيت عليهم السلام، وأن يتقبل ذلك بقبول حسن، إنه أفضل مأمول وأكرم مسؤول، وهو حسبنا ونعم الوكيل. والحمد لله أولا وآخراً وظاهراً وباطناً.

كما انتهى تبيضه بعد تجديد النظر فيه بيمنى مؤلفه الفقير صباح الجمعة الثاني من شهر محرم الحرام سنة ألف وثلاثمائة وثلاث وتسعين للهجرة النبوية على صاحبها وآله آلاف الصلاة والتحية، في النجف الأشرف على مشرفه الصلاة والسلام والحمد من البدء والختام وبه الاعتصام.

المحتويات

خاتمة

قاعدة اليقين

تعارض الاستصحاب مع غيره

وفيه مقامات:

المقام الأول: عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات، وفيه مسائل:

الكلام في أحكام التعارض في مقامين:

المقام الأول: في المتكافئين

المقام الثاني: في الترجيح

وهنا مقامات: